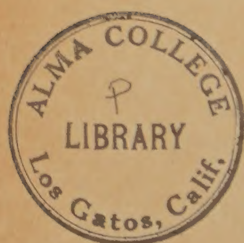


BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

H. SUASSO
P. SMULDERS
J. BEYER
P. FRANSEN
A. VAN LEEUWEN

MET SUBSIDIE VAN DE BELGISCHE REGERING

15

DEEL VIJFTIEN • 1954 • AFLEVERING I

CENTRALE DRUKKERIJ N.V., NIJMEGEN — STANDAARDBOEKHANDEL N.V., ANTWERPEN

BIJDRAGEN

Verschijnt viermaal per jaar: in Februari, Mei, September en November. De abonnementsprijs bedraagt voor Nederland f 14.—, franco per post; voor België frs 185.—, franco per post. Afzonderlijke afleveringen voor Nederland f 4.25, voor België frs 55.—.

REDACTIE-ADRES

Voor Nederland: Redactie Bijdragen, Tongersestraat 53, Maastricht.
Voor België: Redactie Bijdragen, Minderbroedersstraat 11, Leuven.

ADMINISTRATIE-ADRES

Voor Nederland: Centrale Drukkerij N.V., Arminiaanse Plaats 7-9, Nijmegen, Tel. K. 8800-25626, Giro 50503. — Voor België: N.V. Standaard-Boekhandel, Huidevetterstraat 53, Antwerpen, Tel. 395804-395805, Giro 83065.

INHOUD

ADRESSEN: H. SUASSO S.J.: Via della Pilotta 25, Roma. — Prof. Dr P. SMULDERS S.J.: Tongersestraat 53, Maastricht. — Prof. J. BEYER S.J. en Prof. Dr P. FRANSEN S.J.: Minderbroedersstraat 11, Leuven. — Prof. Dr A. VAN LEEUWEN S.J.: Houtlaan 4, Nijmegen.

HEILIGE SCHRIFT EN TRADITIE IN HET OUDE TESTAMENT

Ter inleiding

Het geloofsinzicht omtrent de H. Schrift maakt een groeiperiode door. Het levend geloof van de Kerk worstelt om een steeds vollediger verstaan van zijn gegevens, en zo moet het zijn. Wie zich de moeite geeft om deze groei met betrekking tot de H. Schrift als openbaringsbron na te gaan, moet wel een goed hart toedragen aan de vele generaties welke de dogmatische begrippen daaromtrent hebben afgegrensd en gepreciseerd. Indien wij tegenwoordig trachten terug te grijpen op een meer synthetisch beeld, zoals de Kerk dat in sommige opzichten in haar aanvangsperiode bezat, dan doen wij daarmee toch een stap vooruit, dank zij de arbeid van de klassieke theologen. Wij verstaan in zekere zin de Vaders beter dan zij zichzelf verstonden.

Deze stap moet gezet, omdat de analyse op de duur om haar eigen as gaat draaien als men de elementen niet weer opnieuw in hun oorspronkelijke zetting terugplaatst. Bij het analytisch werk zijn velen hun eigen weg gegaan ; nu de meer synthetische periode aanbreekt, schijnt er wat toenadering te komen door het verenigd perspectief van het originele openbaringsgegeven. In geen geval echter mag en kan een scherp gesteld begrip, gewonnen in lange eeuwen Kerktraditie, worden uitgewist. Wel moet het groeien in levensgevoel en realiteitszin.

In de nieuwere publicaties op het gebied van de H. Schrift staan wij onmiddellijk tegenover een streven om haar terug te plaatsen in haar grote samenhang. Op dit doel wil ook dit artikel gericht zijn. Het wil de levende achtergrond van de H. Schrift belichten. De samenhang van de Schrift is de gemeenschap waarin zij is ontstaan. De natuurlijke uitdrukking van deze gemeenschap is de volkstraditie. De bijbelse literatuur is een bevoorrechte vorm van deze traditie.

Hoewel wij niet opzettelijk aan het inspiratie-gegeven willen raken, zal vanzelf toch ook een wijder zicht op dit begrip in de hier volgende beschouwingen zijn inbegrepen. Het is lange tijd te veel als een abstract notioneel gegeven behandeld, dat theologisch geïsoleerd werd en daarom ook op de H. Schrift isolerend werkte en haar in een te onwerkelijk en onnatuurlijk milieu plaatste. Menig Schriftkenner was er dan ook maar matig mee ingenomen.

De bedoeling dus van dit artikel is : de betrekking van de Schrift tot de Israëlitische volkstraditie naar voren te brengen door deze beide te plaatsen tegen de achtergrond van de volksgemeenschap zelf. Gebruikmakend van

allerlei gegevens van positief bijbelonderzoek wil ik echter onze materie op theologisch niveau behandelen.

Het begrip traditie

Het woord „traditie" heeft zich in het vocabularium van de exegeet de laatste tientallen jaren een steeds groter plaats veroverd. Stond vroeger het traditiebegrip voor velen buiten of zelfs tegenover de H. Schrift, tegenwoordig heeft men beter de relatie tussen de twee leren verstaan.

Onder traditie verstaan wij in dit artikel de mondelinge of schriftelijke overlevering in Israël van gebeurtenissen, overtuigingen en opvattingen in zoverre deze (nog) geen deel uitmaken van onze geïnspireerde schrifttekst. Men denke dus niet allereerst aan het katholiek theologisch traditiebegrip. Niettemin kan deze beschouwing van de O.T.-traditie wellicht elementen bevatten welke ook het theologisch traditiebegrip van de Kerk nader belichten, vooral als wij aannemelijk kunnen maken dat er ten tijde van het Oude Verbond tussen traditie en H. Schrift meer dan een louter accidentele en historisch-literaire verhouding bestond.

Het vergevorderd kritisch onderzoek naar de wording van onze huidige schriftuurtekst moest uiteraard leiden tot een poging om door te dringen tot de mondelinge fase welke aan deze tekst is voorafgegaan. Ed. NORDEN had hier reeds de weg gewezen door zijn behandeling van de profaanklassieke literatuur. Het meest actueel op het gebied van het Nieuwe Testament is wel de werkzaamheid van R. BULTMANN in deze richting, welke voorbereid werd door het onderzoek van M. DIBELIUS naar de Formgeschichte. Voor het O.T. werd in dezelfde geest gewerkt door H. GRESSMANN, O. EISSFELDT, S. MOWINCKEL, M. NOTH e.a. onder inspiratie van de oudere H. GUNKEL. Daardoor staan nu vele niet-katholieke exegeten meer open voor de functie welke de traditie kan vervullen in de interpretatie van de H. Schrift.

Wij kunnen in de traditie verschillende stadia en soorten onderscheiden. Eenvoudigheidshalve handel ik hier in het algemeen over de traditie welke vóór de H. Schrift ligt, welke aan de totstandkoming ervan heeft meegewerkt en op een of andere wijze daarin haar neerslag heeft gevonden. Daarvan uitgaande volgen dan nog enkele gedachten over de na-schriftuurlijke tradities, om de richting aan te duiden waarin de geschetste lijnen zich ontwikkelen en tot afsluiting komen. Als na-schriftuurlijk worden hier die tradities bedoeld welke op de H. Schrift als openbaringsbron voortbouwen n.l. de exegetische traditie en die welke betrekking heeft op de vorming van de Schriftcanon. De tradities welke de Schrift zijn voorafgegaan kunnen zowel mondeling als schriftelijk overgeleverd zijn. Over deze laatste categorie vinden wij in de Bijbel zelf uitdrukkelijke getuigenissen. Zo weten wij van het bestaan van de geslachtslijst van Adam (cf. Gen. 5, 1; in het hebreeuws „sépher"); van het boek der oorlogen van Jahweh (Num. 21, 14); het boek der kronieken van de koningen van Israël (3 Reg. 14, 19; 4 Reg. 15, 31) en van de koningen van Juda (3 Reg. 14, 29; 4 Reg.

16, 19); het boek van Salomons werken (3 Reg. 11, 41); het boek van de rechtvaardige (Jos. 10, 13; 2 Sam. 1, 18). Op andere plaatsen vinden wij citaten uit officiële documenten en familie-kronieken, al worden deze ook niet uitdrukkelijk vermeld. De studie van de oude oosterse literatuur bracht bovendien verschillende elementen van niet-Israëlitische volksverhalen aan het licht.

A. ISRAËLS TRADITIE BEREIDT DE WEG AAN DE SCHRIFTEN

Haar rol in het totstandkomen van de H. Schrift

De invloed welke de traditie op de geïnspireerde schrijver en zijn werk heeft uitgeoefend is van belang om het karakter van dat werk te bepalen. Zoals boven werd aangegeven, benut de hagiograaf in vele gevallen volks- en familietradities als materiaal voor zijn werk, ofwel door overname ofwel door reflexie erop. Zijn deze overleveringen aan vreemde volkeren ontleend (bekend zijn de voorbeelden uit Genesis), dan worden deze onder de werking van de goddelijke inspiratie in een nieuwe samenhang geplaatst en krijgen daarmee een bepaalde, door God gewilde heilsbetekenis. Bij de tradities uit Israëlitisch milieu gebeurt in wezen hetzelfde, doch zij zullen meestal uit zichzelf reeds duidelijker de werken en plannen Gods in zijn volk weerspiegelen. De aanwezigheid van in de H. Schrift nawijsbare tradities is niets anders dan een spectaculair geval van het feit, dat er in iedere werking Gods t.o.v. de mens een goddelijk en een menselijk element elkaar doordringen. Het heeft geen enkele zin om over Gods woord te spreken, in de betekenis van een goddelijke mededeling waarvan het effect uitgaat buiten zijn eigen Wezen, als men daarbij niet tevens een „aanpassing" en bereikbaarheid voor de mens veronderstelt. Zo zijn de volkstradities materiaal voor de bovennatuurlijke vorm van „traditie", waardoor God zijn waarheid en werking overdraagt op de mens, en wel op de concrete mens. Dat deze volkstradities bij uitstek geschikt materiaal hiertoe bieden zal uit het vervolg nog duidelijker blijken.

Moeten wij ons nu tevreden stellen met te constateren, dat Israëls overlevering een massa indifferent materiaal vormt, waaruit God nu eenmaal een min of meer toevallige keuze heeft gedaan om er het mozaïek uit te vormen dat zijn eigen beeld en zijn handtekening draagt: de H. Schrift? Krijgen m.a.w. de tradities voor ons pas theologische waarde door hun opname in de H. Schrift? Zonder het moment van Gods inspiratie-werking te willen vervagen door er een te grote uitbreiding aan te geven, geloof ik dat wij het toch wel in een wijder perspectief mogen plaatsen. Op het ogenblik dat God het charisma van de inspiratie aan de gewijde schrijver meedeelt, kiest Hij het levend en concreet instrument voor de mededeling van zichzelf en daarmee ook de wijze van mededeling. Maar dit ogenblik heeft Hij ook voorbereid. Hij heeft zichzelf immers reeds voortdurend aan zijn volk geopenbaard en zijn plannen ten uitvoer gelegd in de lotgevallen van dat volk, in stammen, families en afzonderlijke personen, in de woorden en

daden van zijn leiders. Hij heeft de herinnering hieraan bewaard, juist opdat deze heilsgeschiedenis eens zou worden vastgelegd in een schriftuur van goddelijk gezag, welke al deze losse feiten zou interpreteren en binden tot een samenhangend geheel van goddelijk werken [1]). Tot goed begrip zij opgemerkt, dat het hier niet gaat om de invoering van een nieuwe bovennatuurlijke factor, een afzonderlijke leiding Gods welke nodig zou zijn ter bescherming nog wel van een hele volkse overlevering. Wij willen deze leiding immers juist zien in samenhang met en als functie in de ene grote genadewerking Gods in zijn volk, waardoor Hij zichzelf meedeelt en deze mededeling doet vastleggen, in sommige gevallen eerst in de voorbereidingsfase van de traditie en tenslotte definitief en op authentieke wijze door een geïnspireerd schrijver, die zich richt tot het Godsvolk van alle tijden. Eén mededeling dus, die langzamerhand haar volmaakte en definitieve uitdrukking vindt in de heilige boeken en noch in haar wezen, noch in haar uitdrukking en openbaarheid verloren gaat.

Deze bovennatuurlijke samenhang tussen H. Schrift en traditie als voorbereidende inspiratie-functie blijkt nog duidelijker, als wij de persoon van de hagiograaf in onze beschouwing betrekken. Hier treffen wij een contactpunt van traditie en H. Schrift dat soms over het hoofd wordt gezien of althans niet voldoende benadrukt. De gewijde schrijver immers maakt niet alleen gebruik van de onder het volk levende mondelinge of geschreven tradities, maar zelf is hij erin geworteld en erdoor gevormd tot wat hij is. Hij staat niet los van zijn omgeving, maar draagt de geschiedenis en het geloofsbezit van zijn volk met zich mee. In hem komen vele draden van Jahwistische traditie samen. Hij is repraesentant van zijn volk en als zodanig juist geschikt instrument voor God, omdat deze in hem de mentaliteit van het volk bereikt en een bepaalde richting geeft. Zo bouwt Hij voort, corrigeert en vervolmaakt hetgeen in het volk leeft. Dit sluit vanzelfsprekend niet uit dat God, ook buiten alle aanwezige kennis en religieus inzicht om, een geheel nieuwe openbaring van zichzelf kan doen, maar ook deze zal in het verlengde liggen van hetgeen reeds aan bovennatuurlijke Godskennis in Israël aanwezig is [2]).

Tenslotte kunnen wij de betekenis van de volksoverlevering nog meer naar voren halen door die periode te beschouwen, waarin het volk nog niet of nog niet algemeen over de tekst der H. Schrift beschikte. Dat stadium strekt zich over een lange tijdsduur uit, omdat er, naar aanleiding van nieuwe heilsfeiten en inzichten, zich telkens weer nieuwe tradities vormden. Maar ook als deze tenslotte door de inspiratie authentiek zijn vastgelegd, blijft het gewone volk vaak nog op de familie-overlevering aangewezen, vooral in de eeuwen vóór de ballingschap. Dat de traditie in die

---

[1]) In dit verband zij erop gewezen hoe herhaaldelijk „gedenktekenen" worden opgericht, soms op Jahwehs uitdrukkelijk bevel: stenen, heilige plaatsen, naamgeving en vooral de Verbondstabernakel. Deut. 27, 1-8 is hier illustratief. Ook rust op het volk de plicht om de heilskennis door te geven aan zijn zonen (cf. Deut. 6, 6-9 en 20-25).

[2]) In concreto zal de hagiograaf vaak zijn opgegroeid in de traditie van een bepaald geprononceerd religieus milieu, een „school", hetgeen zijn werk vanzelfsprekend een eigen karakter geeft.

periode een taak had als draagster van geloofsbezit blijkt uit de H. Schrift zelf (cf. Deut. 6). Op den duur echter gaan de heilige boeken een unieke plaats innemen en worden, door het liturgisch gebruik vooral, echt volksbezit [3]).

Zo stellen wij ook hier wederom vast, dat de traditie een voorbereidende rol speelde in het totstandkomen van de H. Schrift en een functie vervulde in het openbaringsproces, zonder echter reeds op gelijke voet te delen in de autoriteit van de geïnspireerde boeken. Er blijft een essentieel onderscheid tussen de twee en daarom lijkt het mij verwarrend om over geïnspireerde traditie te spreken, zoals dat tegenwoordig wel gedaan wordt. Inderdaad de traditie groeit mee in het inspiratie-proces, is inspiratie in wording; de inspiratie in specifieke zin echter is het charisma waardoor tenslotte het goddelijk mededelingsproces een eindpunt en bekroning bereikt in zijn goddelijk-menselijke uitdrukking als onfeilbare basis voor een bovennatuurlijke en zekere geloofskennis, door Gods eigen gezag gezegeld. Pas vanuit dat gegeven stadium van voltooiing mag men een woord of geschrift dus de qualificatie „geïnspireerd" toekennen, als men tenminste de gebruikelijke theologische terminologie in acht neemt.

Wij kunnen nu overgaan tot een samenvatting van onze zienswijze op het proces der openbaring Gods en de plaats van de traditie erin. God heeft besloten zichzelf effectief mee te delen aan zijn volk in een orde van genade, Hij verwezenlijkt daarin zijn plan van verlossing en heil. Deze verwezenlijking treedt zichtbaar naar buiten in afzonderlijke openbaringen en gebeurtenissen welke de geschiedenis van het volk vormen. Als fundament en garantie van deze werking Gods bestaat er een Verbonds-verhouding tussen God en volk, welke zich telkens vervolmaakt naarmate de verwezenlijking van Gods werk voortschrijdt. In Israël speelt het Mosaïsch Verbond van de Sinai de voornaamste rol, daar het direct streeft naar de vorming niet slechts van een familie of een stam, maar van een Godsvolk, en rechtstreeks gericht is tot het volk als zodanig. De consequentie ervan is de verlossing uit de slavernij en het bezit van het beloofde land. Door de herhaaldelijke onwil van het volk echter, wordt deze heilsverwezenlijking in zijn loop gestoord, hetgeen als noodzakelijke en intrinsieke straf meebrengt een stagnatie van deze ontwikkelingsgang naar het heil n.l. onderdrukking en ballingschap. Ook deze hebben hun heilsbetekenis en zijn uit hun religieuze aard zelf een middel om het volk terug te voeren op de weg naar de belofte. Voortdurend zien wij hier dus een geestelijk levensproces dat aan de oppervlakte weerspiegeld wordt door zijn zichtbare consequenties in de lotgevallen van de gemeenschap.

Dit gehele impliciete heilsgebeuren nu, moet door het volk ook als zodanig met zekerheid expliciet gekend zijn en vrijwillig beleefd worden. De grondslag van deze zekerheid is, zoals wij zeiden, het Verbond. Het expliciteren echter van het zich uitwerkende heilsgebeuren heeft plaats door de profetische prediking (in de meest ruime zin verstaan) en door de volks-

---

3) Over de natuurlijke continuïteit tussen mondelinge traditie en volksliteratuur zie pag. 14.

reflexie op openbaringen en gebeurtenissen die zich afspelen. Daardoor gaat Israël niet als blind langs de weg van zijn geschiedenis, maar overschouwt die weg in zijn oorsprong en zijn perspectief. Dit bewust beleven van de leiding Gods nu is het juist wat in Israël het hoofdmoment van de volkstraditie vormt. Zij rijgt gebeurtenissen aaneen tot één samenhangende keten, gedragen door de Verbondsgedachte. Zo bindt zij verleden aan toekomst en bereikt een zekere eenheid van visie op de geschiedenis.

Tenslotte wordt dan dit heilsbewustzijn, dat in de traditie bewaard en gerijpt is, bevestigd en voltooid door de authentieke getuigenis, in Gods licht en door zijn initiatief vastgelegd in de geïnspireerde boeken.

Zo is dan de eeuwige realiteit van Gods werken objectief en in de juiste interpretatie in woorden neergelegd als genadebezit en geloofsleer voor de uitverkoren gemeenschap Gods van alle tijden. Het schriftelijk fixeren immers is een bij uitstek sociale en tijdoverbruggende functie [4]). Daar dit schriftelijk vastleggen een goddelijke consequentie is van zijn mededeling aan zijn volk, kan de Schrift ook alleen maar begrepen worden in het geheel van deze mededeling. Gods heilsactiviteit heeft als voornaamste levende en organische uitdrukking het volk Gods zelf, waarin zijn werken a.h.w. geïncarneerd is. Parallel daarmee echter bezit zij een gezaghebbende uitdrukking in de H. Schrift, welke de levende werkelijkheid van de bovennatuurlijke Godsgemeenschap omschrijft in de orde van de bewuste geloofskennis. De H. Schrift moet men dus lezen in geloof en verklaren vanuit de gemeenschap waaraan zij toebehoort en waarvan zij het spiegelbeeld is, door de goddelijke Auteur in het waarneembare vlak van het menselijk woord weerkaatst.

Deze beschouwing zal van belang blijken voor het vaststellen van de verhouding tussen de levende volkstraditie en de H. Schrift. Verder volgt eruit, dat ook nu nog de H. Schrift het bezit is van de Kerk en geïnterpreteerd moet worden vanuit het levend en organisch geheel van Gods Kerk. Het Oude Testament zowel als het Nieuwe is niet primair een boek, maar een bovennatuurlijke gemeenschap met haar door God geïnspireerde uitdrukking in de H. Schrift.

Eerst gaan wij nu trachten enkele moeilijkheden, welke nog in de weg kunnen liggen, op te lossen, daar dit ons de gelegenheid biedt om het begrip traditie verder te verhelderen.

Een moeilijkheid in het algemeen

De traditie stelden wij voor als een voorbereidingsfase van de H. Schrift en deze beschouwingswijze roept onmiddellijk de vraag op naar de betrouwbaarheid van de overlevering in het weergeven van Gods heilswerkzaamheid. Om dit punt concentreren zich tegenwoordig veelvuldig objecties tegen het goddelijk karakter van de bijbelboeken. Men ontdekte daarin de neerslag van de volkstraditie en meent nu de afstand te moeten markeren

---

[4]) Dit sociale aspect van zekerheid bereikt zijn volmaakte verwezenlijking in de „canonisatie" der bijbelboeken, zoals in het tweede gedeelte zal worden aangeduid.

tussen het gesproken (ev. geschreven) woord Gods en de weergave ervan in de canonische Schrift zoals deze tot ons gekomen is. De traditie zou dus eerder een beletsel zijn voor de zuivere kennis van de goddelijke openbaring, omdat Gods woord, zowel in de zin van woordelijke als van feitelijke mededeling Gods, door de traditie geïnterpreteerd en vervormd aan ons is doorgegeven. Deze mening wordt o.a. voorgestaan door Dr Th. C. VRIEZEN, hoogleraar te Groningen, die het als volgt uitdrukt: „Het is niet te ontkennen, dat wij heden, na de doop door de historische kritiek te hebben doorstaan, het Oude Testament niet meer zo onbevangen Gods Woord kunnen noemen als onze Vaderen dat voor enige eeuwen deden.... Nu niet alleen de tekstkritiek de menselijke gebreken van de tekst zelf heeft laten zien....., maar ook het historisch- en litterairkritische, het godsdiensthistorische en het kritisch historisch-theologische onderzoek duidelijk gemaakt hebben, dat het O.T. allerlei tijdelijke, historisch gebonden elementen bevat, die op nieuwe wijze moeten worden verstaan of zelfs in het Evangelie overwonnen moeten worden geacht — nu is één ding zeker: dat het O.T. als H. Schrift menselijk beperkte trekken draagt en niet zonder meer als geïnspireerd mag gelden. Het is dus weer nodig, dat erkend wordt, dat de traditie in het O.T. een rol speelt" [5]). Er wordt dan een nieuwe distinctie ingevoerd tussen woord Gods en H. Schrift, met als scheidend element de traditie. Men construeert dus het volgende proces: God openbaart zich in woord of daad aan een profetisch begenadigde mens, welke deze openbaring aan anderen meedeelt. Dit Godswoord echter wordt door het volk geassimileerd in de sfeer van de volkstradities, welke voor een groot gedeelte legendarisch van karakter is of minstens particularistisch en bezwaard met religieuze vooroordelen. Zo wordt de oorspronkelijke revelatie langzamerhand gewijzigd en tenslotte in veranderde vorm vastgelegd in de H. Schrift, welke dientengevolge slechts een menselijk en feilbaar document is van tijdelijk gezag.

Hiertegenover zullen wij enkele opmerkingen plaatsen. Allereerst wordt in deze interpretatie de traditie vooral als deformatieve functie benadrukt. De traditie moet, naar ik meen, per se en primair als conservatief, bewarend gezien worden. Dat zij het bewaarde vervormen kan en de facto vaak vervormt geschiedt per accidens. Bovendien is men met het constateren van wijzigingen in de traditie nog niet klaar, men heeft verder na te gaan in hoeverre deze wijzigingen terecht of ten onrechte plaats hebben, m.a.w. of ze een deformatie, een verraad zijn van het originele depositum ofwel een transformatie, een uitbouw en verdieping. Hierop komen wij nog terug [6]).

Vervolgens zien wij, dat in bovengeciteerde opvatting de inspiratie van de hagiograaf practisch verlaten wordt en de theologische functie van de

---

[5]) Zie: Dr Th. C. VRIEZEN, *Hoofdlijnen der theologie van het Oude Testament*, Wageningen 1949, hfdst. IV, pag. 65 ss. Wij moeten opmerken, dat de auteur niet bedoelt de H. Schrift volkomen van het woord Gods te scheiden. Er blijft een verhouding als tussen ziel en lichaam. Hoe hij dit echter precies wil verstaan blijkt mij niet duidelijk. Overigens is het de moeite waard van dit werkje kennis te nemen.

[6]) Zie pag. 9 en 11-13.

H. Schrift daardoor aan het wankelen gebracht. De hele nadruk komt te liggen op de woord-inspiratie of op het prille moment zelf waarin de heilsgebeurtenis voor het eerst aan het licht treedt. Het wordt dan wel zeer moeilijk de speciale bovennatuurlijke relatie aan te geven welke de bijbelboeken tot het aldus opgevatte inspiratie-moment hebben. Er moet immers zulk een relatie aanwezig zijn, willen zij terecht nog H. Schrift genoemd worden en zich onderscheiden van een willekeurig religieus-historisch geschrift. Overigens is dit terugschuiven van het inspiratie-moment naar het gesproken profetisch woord (hetgeen dr VRIEZEN ziet als centrale kern van het O.T.), slechts een verplaatsen van de moeilijkheid. Wij stoten altijd weer op de vraag naar de samenwerking van God en mens in het totstandkomen van Gods openbaring aan de mens. Men wendt zich nu immers af van de H. Schrift vanwege haar menselijk karakter en zoekt een toevlucht in de tijd die eraan voorafgaat, een vroeger geïnspireerde uitdrukking van Gods openbaring, welke zonder voldoende grond verondersteld wordt minder menselijk en tijdgebonden geweest te zijn. Het zij voldoende hier in herinnering te roepen wat wij zeiden over de invloed van de traditie op de geïnspireerde persoon, hetgeen niet alleen geldt van de hagiograaf, maar evenzeer van patriarchen en profeten. Dit is daarom de voornaamste opwerping tegen de voorgestelde theorie, dat zij het karakter van revelatie en inspiratie miskent. Het woord Gods wordt exclusief beschouwd als een onmiddellijke mededeling Gods, woordoor Hij de mens in de eerste persoon aanspreekt of aangrijpt, en wel in een mechanische of extatische inspiratie, met uitschakeling van de aanwezige menselijke factor. God kan zich zeer zeker mededelen als een „stem uit de hemel", maar dit is niet de gewone vorm waarin Gods woord op aarde neerdaalt, en zeker niet als dit middels de schriftuurlijke inspiratie geschiedt.

Als wij over Schrift-inspiratie spreken, dan willen wij niets meer en niets minder zeggen dan dat God, door de hagiograaf als zijn rationeel instrument, de materie afbakent welke op schrift gesteld moet worden en de wijze waarop dit dient te geschieden en dat Hij bovendien de schrijver zijn opdracht daartoe doet kennen en uitvoeren. De hagiograaf heeft dus een taak t.o.v. de traditie, n.l. Gods stem daarin te vernemen. Schrift-inspiratie als charisma is het in goddelijke opdracht en in Gods kracht conformeren en gelijkluidend verklaren van de traditie met *Gods* heils*daad*, zodat zij wordt tot authentiek *Godswoord* [7]). Zo komt er een onfeilbare uitdrukking tot stand van Gods heilsboodschap aan zijn volk, waarvan Hijzelf de auctor principalis is.

Onder een enigszins ander aspect zien wij hier dus opnieuw het verband tussen heilsgemeenschap en H. Schrift. Het instrumenteel karakter van het inspiratie-charisma verzekert ons het bezit van een geschreven uitdrukking van de genadewerkzaamheid Gods in zijn volk, welke niet alleen volkomen getrouw is omdat zij door dezelfde goddelijke hand is uitgewerkt, maar boven-

---

[7]) Wij willen hiermee niet zeggen dat de taak van de hagiograaf een onpersoonlijke is, een louter registreren van traditie. Vaak zal de traditie juist in hem een persoonlijk beleefde vorm aannemen en zal zijn werk een zeer persoonlijke reactie weergeven.

dien een integrerend deel uitmaakt van deze bovennatuurlijke werking Gods. In de H. Schrift krijgt n.l. deze genade-realiteit een geheel eigen zekere en algemene kenbaarheid.

Rekening houdend met de samenwerking van God en mens kunnen wij dus zeggen, dat wij in wezen slechts te doen hebben met één doorgezette genadewerkzaamheid welke primair gerealiseerd is in het ontstaan, het leven en de geschiedenis van Israël, als zichtbare Levensgemeenschap met God. Deze nu drukt, als mensengemeenschap, zich vanzelf verder uit en poogt zichzelf in zijn bovennatuurlijk wezen meer en meer bewust te worden en te omvatten. Dit geschiedt in de traditie, welke in haar continuïteit het werk Gods in de gemeenschap uitbeeldt in een groeiend perspectief, en het volk verantwoordelijk stelt voor eigen bovennatuurlijke verwezenlijking. In de traditie spreekt Israël zichzelf uit als woord Gods en tenslotte zal God daaraan zijn zegel hechten in de H. Schrift, met de garantie dat deze uitdrukking het juiste spiegelbeeld vormt van zijn heilsbesluit zoals Hij dat in zijn volk verwezenlijken wilde.

Leggen wij deze eenheid in elementen uiteen, dan moeten wij zeggen dat God de bewerker is van de genade-mededeling in haar onzichtbare en zichtbare verwerkelijking, n.l. het volk Gods groeiend in de tijd en in de geschiedenis. Dat Hij dus tevens de ene auteur is van haar beide noodzakelijke gevolgen in de orde van de expliciete geloofskennis: a) het inwendig heilsbewustzijn van het volk; en b) de uitdrukking van deze heilszekerheid in traditie en H. Schrift; maar pas volmaakt auteur van de traditie in haar geïnspireerde vorm welke de H. Schrift is, omdat zij daar, uit de mogelijkheid van menselijke subjectiviteit in de interpretatie van eigen bovennatuurlijk wezen, terugkeert tot de onfeilbare identiteit met de genadewerking Gods.

Geen wonder dus, dat de H. Schrift een sociaal karakter draagt ook in deze zin, dat zij ons Gods waarheid meedeelt zoals deze ontvangen is door de gemeenschap en door haar verwezenlijkt. Het doel van Gods mededeling immers is niet het verspreiden van een aantal abstracte religieuze waarheden, doch de vorming van een volk dat bestaat uit kracht van de Levensgemeenschap met Hem, en daaruit leeft door een concrete assimilatie van Gods leven en waarheid in de tijd. Zo wordt in het volk Gods de waarheid niet misvormd, maar ons doorgegeven als zich uitwerkend in dat volk in een concrete menselijke vorm, in de tijd uiteengelegd en door de geestelijke ervaring van de mens telkens meer uitgediept. Wij bereiken de realiteit van Gods genade in de concrete boom die ervan leeft met zijn takken, zijn bladeren en zijn vruchten d.w.z. in de vorm waarin Israël zijn bovennatuurlijke existentie aanvaardde en uitdrukte. God spreekt dus tot ons dóór zijn volk, door zijn heilsbewustzijn, door zijn traditie [8]).

[8]) Jahweh wordt ons geopenbaard als de God van Israël; Zijn rechtvaardigheid betekent de inlossing van zijn beloften aan het volk; Zijn wijsheid komt uit in de leiding, Zijn glorie in de grootheid van Zijn volk; Zijn liefde toont zich in vruchtbaarheid van mens, dier en gewas; het beeld van Zijn heiligheid ontwikkelt zich met het idealistisch voorstellingsvermogen van het volk. Hierbij zij echter opgemerkt, dat het toch altijd Jahweh

Hieruit volgt dat het woord Gods zich kleden kan in de vorm van een religieuze geschiedschrijving, opgevat volgens de zienswijze en de vaardigheid van de Israëliet (zo in de historische boeken); of het kan tot ons komen als een religieuze reflexie op deze geschiedenis, bijv. als een doctrinaire of morele uiteenzetting, als een persoonlijke religieuze ervaring, als lof- en smeekbede enz. (wijsheidsboeken en wetsboeken). Een illustratie voor deze gang van zaken vinden wij bijv. in de aanhef van ps. 77 (78).

Indien wij nu dus in het woord Gods zoals het in zijn verwezenlijking in de tijd aan ons verschijnt, elementen vinden welke voor onze christelijke opvatting zeer beperkt en onvolmaakt genoemd kunnen worden, dan moeten wij bedenken dat God zichzelf nu eenmaal zo, in zijn voortschrijdende verwerkelijking door de onvolmaakte gemeenschap van zijn volk, wilde tonen. Dat is juist het object van ons geloof en tegelijk een steen des aanstoots, dat n.l. de goddelijke genadewerking in zulk een grote vrijheid en zo onvolmaakt door de mens kan aanvaard en verwezenlijkt worden, zonder daardoor van haar goddelijk karakter en haar uiteindelijke volledige overwinning beroofd te worden. De voornaamste moeilijkheid voor onze geloofsaanvaarding ligt niet in het aannemen van een transcendente God, welke zich in zijn heiligheid en volmaaktheid openbaart, maar het christendom heeft een eigen karakteristieke eis van geloof in de zaligmakende en goddelijke aard van het woord Gods *in zijn menselijke verschijningsvorm*, waarin het zich dynamisch in de tijd uitwerkt en langs een stadium van onvolmaaktheid voert tot de volmaakte eenheid van het eeuwig leven. Deze zelfde moeilijkheid keert wederom terug bij het aanvaarden van het goddelijk karakter van de Kerk in haar tijdelijke verschijningsvorm.

Tot slot van deze paragraaf kom ik nog even terug op de behandelde moeilijkheid, nu abstractie makend van het geïnspireerde karakter van de H. Schrift. Dan nog immers mist de mening, dat Gods woord door de traditie misvormd tot ons gekomen zou zijn alle waarschijnlijkheid. Om dit aan te tonen citeer ik een zin uit het bovengenoemde werk van prof. VRIEZEN zelf. Hij zegt op pag. 67 : „de waarheid omtrent het O.T. is, dat het in vele opzichten juist niet de geest van het volk Israël vertegenwoordigt, maar die van de dwazen in Israël. Evenals het Evangelie is het O.T. geboren uit de dwaasheid des geloofs. De draaggrond, het motief van het gehele O.T., is de levende God, die Zijn profeten heeft aangesproken en gedwongen tot getuigenis." Opgemerkt zij, dat de geest van Israël in zover het Godsvolk is, juist samenvalt met de geest van „de dwazen in Israël". Men mag dus met meer recht zeggen, dat het O.T. wel de geest van Israël weerspiegelt, zoals wij dat ook hebben gedaan. Maar een veelzeggend feit is, zoals de schrijver zeer terecht opmerkt, dat de geest van de H. Schrift niet de al te natuurlijke en „vleselijke" interpretatie van een groot gedeelte van het volk vertegenwoordigt. Dit nu zou wel het geval geweest zijn, als zij door een ongezonde en weinig bovennatuurlijke traditie zou zijn vervormd. Nu echter demonstreert zij, bij alle menselijkheid welke haar uit haar aard eigen is, een op-

---

blijft die zich zo openbaart, d.w.z. de transcendente God, die nooit met Israël vereenzelvigd wordt.

vallende tegenstelling met eng nationalistische en particularistische tendenzen, zozeer zelfs, dat de profetische geschriften bij een groot gedeelte van het volk waaraan zij in eerste instantie gericht waren, hevige tegenstand ondervonden [9]). Deze aanstotelijkheid is in de canonische vorm waarin wij die geschriften bezitten allerminst weggewerkt. Wij hoeven verder overigens maar te zien naar de objectieve tekening van verschillende grote figuren uit de geschiedenis van Israël, waarin hun feilen en gebreken niet worden verzwegen. Zo kan de inhoud van de H. Schrift juist onze overtuiging van haar trouw aan het woord Gods versterken.

Enkele meer concrete moeilijkheden

Wij hebben wel in het algemeen de verwantschap uiteengezet tussen H. Schrift en traditie, maar wanneer iemand de bijbelboeken ter hand neemt zal hij allicht nog op practische moeilijkheden stoten. Zij liggen meestal op het gebied van de inerrantie, omdat de inspiratie zich nu eenmaal in dit aspect door ons het gemakkelijkst controleren en het gauwst betwijfelen laat. De kwestie doet zich dan voor : zijn er in de H. Schrift de facto geen tradities aan te wijzen welke onverenigbaar zijn met haar geïnspireerd en goddelijk karakter ? Zijn er geen misvormingen in de waarachtige volksoverlevering van Israël binnengeslopen, welke hun sporen hebben achtergelaten in de heilige boeken ?

Hier zal ik slechts enkele meer actuele problemen aanhalen, welke een direct religieus aanrakingspunt hebben. Een feit is dan, dat wij overblijfsels vinden van niet-Israëlitische tradities en vervolgens, dat de overleveringen van Israël zelf welke direct of indirect de uitdrukkingswijze van de H. Schrift hebben beïnvloed, soms duidelijk de zienswijze vertegenwoordigen van een bepaald volksmilieu of een bijzondere tijdsperiode.

Anderzijds schijnt er een legendarische sfeer sommige verhalen te doordringen. Wij vinden zo anthropomorphistische voorstellingen van God en zijn werking ; tegenstellingen tussen noord- en zuidrijk ; een verschillende houding tegenover de centralisatie van de cultus en de monarchie ; een idealiserende stijl in de beschaving van personen en gebeurtenissen (zie bijv. het boek Rechters).

Wat de niet-Israëlitische elementen betreft, geloof ik dat er weinig twijfel over kan bestaan, dat deze langs de Israëlitische volkstraditie in de H. Schrift een plaats hebben gevònden en dat zij hun nieuwe Jahwistische achtergrond reeds in deze volkstraditie gekregen hebben en ook moesten krijgen, wilden zij passen in de religieuze gedachtenwereld van Israël. Overigens blijkt uit de vergelijking met hun oorspronkelijke heidense zetting voldoende duidelijk, dat zij in de H. Schrift een absoluut eigen Jahwistische inhoud gekregen hebben, met uitsluiting van iedere polytheïstische bijsmaak.

Met betrekking tot de uitdrukkingen welke gebonden zijn aan tijd of

---

9) Het klassieke voorbeeld is de profeet Jeremias ; cf. de z.g. confessiones, vooral 15, 10 ss. Verder hfdst. 20 ; 26 en 36.

plaats moet gezegd, dat deze gebondenheid geenszins hun waarheidskarakter in de weg staat. Deze beperkingen immers worden niet voorgesteld als absolute en ongelimiteerde waarheidsuitspraken. De uitstorting van de goddelijke waarheid in het leven en de geest van de mens kent stadia en accenten — hiervan kan ieders eigen geestelijke ervaring getuigen — en dit niet vanwege Gods veranderlijkheid, maar wegens de bijzondere behoeften en ontvankelijkheid van de veranderlijke mens. Zo kan in bepaalde omstandigheden vanuit Gods mededeling een bepaald goddelijk attribuut meer naar voren komen of een bepaalde concrete toepassing van de waarheid in de practische orde worden geürgeerd. Bijv. kan een centralisatie van de cultus aangewezen zijn als werkdadig middel tegen syncretische cultusvormen, of een monarchale staatsvorm aangeduid als al of niet liggend in de lijn van het goddelijk heilsplan. Er is dus relativiteit in deze zin, dat al deze applicaties van de waarheid in het menselijk vlak niet de totale waarheid en het definitieve heil omvatten, maar een aspect ervan of een middel en voorwaarde om dit in de tijd te realiseren. In geen enkele zin echter dwaling of onwaarheid.

Een andere moeilijkheid wordt geput uit de z.g. „mythische" aard van de H. Schrift. Hierbij verliest men echter vaak uit het oog het wezen en doel van de gewijde boeken. De menselijke figuren en hun doen en laten immers worden in de H. Schrift naar voren gebracht volgens hun diepere religieuze zin n.l. als de openbaring van de aanwezigheid van God-Verlosser. Het kan dus zijn dat een persoon, in natuurlijk licht bezien, geïdealiseerd schijnt, maar dit vindt zijn reden hierin, dat hij in de bovennatuurlijke realiteit inderdaad deze ideale waarde bezit. Achter menselijke en nationale verrichtingen wordt de theologische heilsbetekenis geschouwd. Ook in de profane literatuur is het een bekende waarheid, dat de realiteit van het menselijk leven soms helderder en zelfs getrouwer wordt uitgebeeld door het scheppen van een ideale, geünificeerde achtergrond, waartegen dan personen en daden worden uitgelijnd. Men reikt hiermee vaak dieper dan met de wetenschappelijk getrouwe reproductie van een of ander materieel phaenomenon. In dit geval gaat het nu alleen nog maar om de weergave van het „mysterie" van de mens. Wanneer echter het Gods-mysterie intreedt in het wereldgebeuren en bovennatuurlijke gebeurtenissen uitgebeeld moeten worden, dan dragen de materiële phaenomena a fortiori in zich een waarde welke hun materialiteit geheel te boven gaat. In feite is er dan een bovenmenselijke atmosfeer waarin de feiten moeten worden geplaatst, willen zij naar waarheid worden weergegeven. Daar dit bovennatuurlijk geheel als zodanig buiten de materiële waarneming valt, beschikt de hagiograaf over een zekere literaire vrijheid in het uitdrukken of insinueren van de werkelijkheid. Maar in dat geval hebben wij niet te doen met een subjectieve approximatie van de schrijver, maar met de geïnspireerde uitdrukking van een objectieve realiteit, welke echter niet vak-theologisch geformuleerd is, maar aangeboden in een vorm die door het volk verstaan wordt. Wij kunnen nu als wij dat willen op deze literaire uitdrukkingsvorm de formules der moderne literatuurwetenschap toepassen, mits wij altijd deze onfeilbare

kracht om de bovennatuurlijke realiteit te raken vooropstellen. Zo moet men consequent de term „mythe" voor de H. Schrift vermijden, omdat deze gewoonlijk een vals religieus concept aanduidt als geloofsgrond voor feiten, welke in werkelijkheid ieder geldig fundament ontberen.

Intussen is het van groot belang aan te tekenen, dat oosterse volken over een sterke aanleg beschikken om de symbolische waarde van materiële tekenen te interpreteren. Wij bezitten een ruime collectie mythen, legenden, parabels en geschiedenissen welke ons irreëel en onwaarschijnlijk voorkomen. Dit verschijnsel doet zich zelfs niet alleen voor in India, Arabië, Egypte en Mesopotamië, maar ook in de literatuur van de noordelijke volkeren. Toentertijd verstond men zeer wel de kunst van het „intelligere", d.w.z. het in een geschrift de geestelijke achtergrond bereiken, waarvan het bezit voor hen van groter belang was dan de materiële verschijningsvormen waarin het spirituele zich toont. Met deze opmerking bedoelen wij niet de H. Schrift op één lijn te plaatsen met deze oude geschriften, maar slechts aannemelijker te maken, dat zij in dergelijke stijlvormen de diepere zin van de historie effectief kan onthullen. De feiten zijn voor Israël tekenen, gegeven om geïnterpreteerd te worden en deze interpretatie werkt zich tegelijk in de weergave van het feit uit. Krachtens deze houding t.o.v. de geschiedenis kan voor een Israëliet als objectief historische weergave gelden, wat ons als subjectieve interpretatie voorkomt. Gegeven nu dat dit de juiste interpretatie is, want overeenstemmend met het inzicht van Hem die de geschiedenis maakt, mogen wij dus niet spreken van een onhistorisch beeld, maar eerder misschien van een historisch dieptebeeld, hetwelk op het historisch phaenomeen gebaseerd is.

Men trekke uit dit alles niet de conclusie, dat de gehele bijbelse geschiedschrijving aan een soort mysticisme zou lijden. Als men zich de toenmalige zin van de bijbelse terminologie weet eigen te maken, zal men zien dat de afstand met onze historische opvattingen ook wel vaak overschat is[10]). Men vergete ook niet, dat de bijbelse literatuur zich uitstrekt over vele eeuwen. De behandeling van de materie in de 8ste eeuw vóór Chr. verschilt bijv. in grote mate van de literaire en historiographische inzichten van de Hellenistische periode.

Tenslotte moeten wij principieel vaststellen, dat het erkennen van de tijdelijke en locale kleur van de H. Schrift heel iets anders is dan haar een tijdelijk en plaatselijk beperkte waarde toeschrijven. Hoe denken de critici zich de gewijde geschiedenis zonder de sporen van een bepaald menselijk milieu? Indien deze afwezig zouden zijn, dan zou er inderdaad iets ontbreken aan de waarheid en het historisch perspectief. Elimineert men ieder menselijk-tijdelijk moment, dan gaat daarmee vanzelf de distinctie tussen Oud- en Nieuw Testament verloren. In Gods heilsplan vormt het Oude Testament een nog onvolmaakt voorbereidingsstadium, dit zal dus in de H. Schrift uit moeten komen. De religieuze concepten erin uitgedrukt kunnen onmogelijk reeds volmaakt zijn, maar het stadium van onvoltooide

[10]) Vergl. verder hetgeen opgemerkt wordt op pag. 14 over het belang van de oosterse traditie als historische functie in de strikt moderne zin van het woord.

openbaring heeft als zodanig reeds haar volle en blijvende zin in het groeiproces van de genade. Ieder stratum van het goddelijk bouwwerk blijft zijn dragende taak vervullen tot op de huidige dag, als voorafbeeldend en voorbereidend element in de totale bovennatuurlijke heilsstructuur. Het is de waarheid voortschrijdend in de tijd, niet echter een tijdelijke waarheid. De waarheid wordt in haar menselijke verschijningsvorm niet relatief. Dit zou het geval zijn, als Gods mededeling in één menselijk moment zou worden stilgelegd, als de H. Schrift de bedoeling zou hebben deze in haar letter uit te putten en die mededeling zou voorstellen als statisch en door de tijd omschreven. Gods handelen echter werkt zich dynamisch uit, zodat ieder tijdsmoment en iedere materieel vastgelegde uitdrukking ervan in de H. Schrift reeds in zich het perspectief en de belofte bevat van de voltooiing en de eenheid waarnaar zij tenslotte heengroeit. Ieder moment van de heilsgeschiedenis stijgt m.a.w. reeds op bovennatuurlijke wijze boven zijn eigen beperktheid van inhoud en tijd uit en heeft een intrinsieke relatie tot de eeuwige werking en waarheid Gods [11]).

Hier verschijnt opnieuw de diepere zin van de stelling, dat men de H. Schrift in haar contekst moet beschouwen. Deze contekst is de samenhang en eenheid van het woord Gods en van zijn boventijdelijke werking in de Godsgemeenschap. Niet alsof een op zich beschouwde uitdrukking van de H. Schrift pas goddelijk waar en heilbrengend wordt doordat de mens haar in deze contekst plaatst, maar zo dat zij die samenhang reeds in zich draagt en daaruit haar waarheid als levende en dynamische waarheid naar voren brengt, welke altijd groeiende is naar de eenheid van de eeuwige Waarheid.

De continuïteit tussen volkstraditie en H. Schrift

Om de theologische continuïteit tussen traditie en H. Schrift, zoals boven uiteengezet, kracht bij te zetten, kan men nog een historisch argument aanvoeren. Indien de Israëlitische literatuur niet zo uniek was in haar religieuze waarde, zou niemand er ooit aan getwijfeld hebben of zij wel een weergave was van de volkstraditie van Israël. Nu wij echter het Jahwistisch karakter van de H. Schrift zien, dat normaal gesproken zo ver boven het captum van een oosters volk in dat tijdsmilieu uitgaat, zouden wij onszelf de kwestie kunnen voorleggen: is het voor ons wel mogelijk om door te dringen tot de tradities die vóór de bijbeltekst liggen en met enige waarschijnlijkheid hun voorbereidende functie vast te stellen in het inspiratieproces? Het lijkt immers niet uitgesloten, dat de gehele volksoverlevering in de H. Schrift een Jahwistische transformatie heeft ondergaan.

Laten wij beginnen met de natuurlijke plaats vast te stellen welke de traditie bij de volkeren van het oude Oosten inneemt. De mondelinge overlevering is daar van het grootste gewicht, vooral in hun nomadische of semi-nomadische periode. Dit geldt met name van de tradities betreffende

---

[11]) Uit deze beschouwing kan men tot een intrinsiek verband besluiten tussen de sensus litteralis en spiritualis van de H. Schrift.

de genealogie van een stam of familie[12]); verder de inbezitname van het land dat men bewoont en de oorsprong van de volkscultus. Daar deze tradities van vitaal belang zijn, worden zij met de grootste zorg bewaard. Na verloop van tijd komt het volk tot een cultuurstadium, waarin het schrift een rol gaat spelen en gedeeltelijk de mondelinge traditie-functie overneemt. Er ontstaat langzaamaan een volksliteratuur. Het is duidelijk dat vooral in de ontstaansperiode van deze literatuur de band met de traditie zeer nauw is. Zij zal vooral een registratie zijn van de traditie, welke nog volop levend is[13]).

Wanneer wij dit proces nu op Israël toepassen, is er geen enkele reden om te twijfelen aan eenzelfde continuïteit tussen mondelinge traditie en volksliteratuur. Een kort geleden nog veel gehoorde opinie was, dat in de patriarchen-verhalen en de exodus-cyclus de Jahwistische levensbeschouwing van later tijd was geprojecteerd. Tegenwoordig echter dwingen archaeologische vondsten in Palestina en daarbuiten er meer en meer toe om aan te nemen, dat de eerste kennismaking van de Israëlitische stammen met beschaving en literatuur reeds in de patriarchale tijd moet gelegen hebben. Bij de uittocht uit Egypte hadden zij reeds een culturele voorgeschiedenis, zodat het niet veel méér moeilijkheid biedt om Moses als schepper en stuwer van een literair genre aan te nemen dan bijv. David of Salomon[14]). In de H. Schrift vinden wij de neerslag van gebeurtenissen en tradities uit die tijd en geen enkel wetenschappelijk argument belet ons om aan te nemen, dat de Pentateuch wat zijn kern betreft werkelijk van direct Mosaïsche inspiratie is. Wel is zeker, dat verschillende tradities een langere weg zijn gegaan voor zij in de H. Schrift werden ingelijfd.

Maar altijd is er de band met de traditie en langs de traditie met de feiten.

---

[12]) Een stamlijst is bij de oude volkeren een geldig bewijs, dat een rechtstitel verschaft op het stamgebied, de erfenis en het familiebezit met de event. privileges. Dit is ook zo in Israël (cf. Esdr. 2, 62; Nehem. 7, 61) en bovendien is hij daar een titel die recht geeft op de goddelijke beloften, een bewijs dat men tot het Verbondsvolk behoort.

[13]) Over de waardering in het Oosten voor de schriftelijke fixatie van de volkstraditie zie: J. v. d. PLOEG O.P., *Le rôle de la tradition orale dans la transmission du texte de l'A.T.*, *RB* (1947) pag. 5. Men bedenke verder dat de gemeenschap als zodanig niet literair scheppend is, tenzij door de hand van haar individuele leden.

[14]) Palestina was van ouds commercieel en cultureel doorgangsland. Belangrijk zijn de vondsten van het vroeg-Kanaanitisch alfabet (Lakish; Sichem; Gezer; Beth-shemesh), daterend van ± 1700-1400 en blijkbaar reeds vrij ruim in Palestina verspreid. Een voorloper hiervan bezitten wij in de proto-Sinaïtische inscripties, aangetroffen te Serabit el-Khadem in de buurt van de Sinai, welke aantonen dat dit schrift ook bij de nomadenstammen van het Sinaïtisch schiereiland, voor een gedeelte arbeiders in de kopermijnen, bekend was. Zij zijn verschillend gedateerd tussen 1900 en 1500. Daaruit ontwikkelde zich het later-Hebreeuwse, het Phoenicische en ook het Arabische alfabet. Er schijnen Egyptische invloeden in aanwezig te zijn. Overigens leefde Israël langere tijd in het cultuurland Egypte en nam er langzamerhand een aanzienlijke plaats in. Moses zelf was in Egyptisch milieu opgevoed.

Zie hierover: W. F. ALBRIGHT, *Archaeology of Palestine*, 1949, hfdst. VIII, pag. 188 ss.; dezelfde, *From the Stone Age to Christianity* (Duitse vert.: *Von der Steinzeit zum Christentum*, Francke Verlag, Bern, 1949, vooral pag. 22, 64 en 249 ss.). Verder Jack FINEGAN, *Light from the Ancient Past*, Princeton Univ. Press, ^{4}1949, pag. 126 en 139.

De H. Schrift immers maakt er aanspraak op heilsgeschiedenis te schrijven en als zodanig eist zij geloof. Deze religieuze geschiedenis wordt geput uit verhaalde woorden en gebeurtenissen en berust daarop. De waarde van deze getuigenis staat of valt met de juiste weergave van de feiten in hun historiciteit, al of niet verder religieus verklaard en verdiept. Indien er nu een aanzienlijke tegenspraak zou bestaan tussen de mondelinge of schriftelijke volkstraditie aan de ene kant en de weergave door de H. Schrift aan de andere, dan zou deze laatste zeer moeilijk algemeen erkend zijn geworden als getrouw getuigenis van de heilsgeschiedenis. Er zou dan immers een tegenstelling bestaan hebben tussen het bewijsmateriaal dat het volk uit zijn traditieschat te voorschijn haalde, en de bewijsstukken door de bijbel aangevoerd. Wij mogen dus concluderen tot een continuïteit wat de historische gegevens betreft.

Maar dit is nog niet alles. Vele van deze feiten immers hebben slechts reden van bestaan krachtens hun Jahwistisch karakter, ze zouden anders onverklaarbaar zijn. Dit geldt niet alleen van de tradities welke betrekking hebben op de Jahwistische heiligdommen en de cultus, maar tal van andere feiten, zoals b.v. de eenheid van de twaalf stammen, een fundamenteel gegeven dat op zich helemaal niet zo vanzelfsprekend is. De overgeleverde feiten zelf hebben dus reeds een Jahwistische zin [15]).

Overigens kunnen wij het argument uit de algemene aanvaarding van de heilige boeken ook tot dit punt doortrekken. Zij zijn zonder twijfel door en door Jahwistisch. Dit veronderstelt een overeenkomst met de traditie van het volk dat ze als zijn bezit erkent, niet alleen in de verhaalde feiten, maar ook in hun interpretatie.

Wij mogen dus terecht uit de H. Schrift conclusies trekken t.o.v. de voorliggende traditie en ook op natuurlijke grond concluderen, dat deze in haar wezenlijke trekken overeenkomst bezat met de vorm, waaronder ze ons in de H. Schrift bewaard is [16]). De traditie van Israël was in wezen Jahwistisch en plaatste zich niet als beletsel tussen Gods openbaring en de gemeenschap van Gods volk.

B. CONCLUSIES BETREFFENDE DE NA-SCHRIFTUURLIJKE TRADITIES IN ISRAËL

De H. Schrift en haar erkenning in de gemeenschap

Het verschijnsel van een canonische Schrift in Israël is interessant genoeg om er een uitgebreide studie aan te wijden. Daarvan kan in dit artikel geen

---

[15]) Wij kunnen niet meegaan met M. NOTH, die in zijn *Geschichte Israels* de Israëlitische tradities slechts wil zien als los, heterogeen en niet-Jahwistisch materiaal, dat pas in later tijd aan een religieus doel ondergeschikt werd gemaakt en zo aaneengroeide.

[16]) Hier wordt niet de mogelijkheid ontkend van tradities die van het zuivere Jahwisme afweken. Deze bestonden zeker in Israël bijv. met betrekking tot de plaatselijke heiligdommen, offerhoogten etc. In zoverre ze echter sporen in de H. Schrift achterlieten worden zij er verworpen als aberraties. Zij zijn vooral later ontstaan uit het contact met Kanaän.

sprake zijn en bovendien is de vraag naar het ontstaan ervan zo complex en moeilijk, dat ik geen poging tot een bevredigende behandeling van dit onderwerp kan wagen. Slechts wil ik zeer kort het mogelijk theologisch fundament van de Schriftcanon aanduiden en enkele gedachten ontwikkelen betreffende de invloed van de traditie op zijn wordingsproces.

De theologische grondslag berust op hetgeen wij boven gezegd hebben over het wezen van de geïnspireerde Schrift. Wij hebben gewezen op de congenialiteit tussen de heilservaring van Israël, zijn heilsbewustzijn en de uiteindelijke goddelijke getuigenis van dat heil in de H. Schrift. Het volk ervaart de identiteit tussen de heilsboodschap van de Schrift en het heilsbewustzijn welke het zelf in zich draagt. In beiden herkent het dezelfde goddelijke auteur en het ziet de Schrift als een objectieve goddelijke uitdrukking en garantie van het werk dat God realiseerde en nog altijd voortzet. Het volk herkent er dus zichzelf in zijn bovennatuurlijke existentie en zo is de H. Schrift, in de meest letterlijke zin, het bezit van het volk Gods [17]). Vanuit de inwendige Godservaring wordt de uitwendige stem van de H. Schrift, die er volkomen mee resoneert en samenklinkt, herkend als werkelijk Gods woord en dus normerend voor het denken en spreken over Gods werk.

Om vergissingen te voorkomen diene men te bedenken, dat wij hier handelen over de totstandkoming van de *Joodse* canon, zodat wij dus het kerkelijk leergezag niet in onze beschouwing betrekken. Vervolgens, dat de hier uiteengezette opvatting niet leidt tot een waardeloos subjectivisme in de erkenning van de H. Schrift, omdat het gaat over een algemene en publieke aanvaarding door het volk als zodanig, dat de drager is van het heil. Om tot deze erkenning te komen spelen wel degelijk essentiële factoren buiten het bovennatuurlijk bewustzijn mee, zoals de getuigenis welke de H. Schrift zelf als document aflegt van haar goddelijke afkomst. Dit hoeft niet per se in uitdrukkelijke bewoordingen te gebeuren, maar het komt primair tot uiting in de gehele bovennatuurlijke eenheid van de schrijver als levend instrument Gods en zijn geschrift als resultaat van deze instrumentele werking. Daarom knoopt de Israëliet een bijbelboek zo graag vast aan een bekende profetische figuur. Wij komen hier aanstonds nog op terug.

Uitwendige en inwendige getuigenis werken dus samen tot de algemene erkenning en afzonderlijke plaatsing van de heilige boeken in de „bibliotheca" en zo wordt de canonische traditie geboren en bewaard, vooral ook door de plaats welke de bijbelboeken langzamerhand gingen innemen in de gemeenschapsliturgie. De canonisatie der H. Schrift is echter een bovennatuurlijk groeiproces, dat niet in al zijn étappes is na te gaan, noch uit logisch causale factoren volkomen te reconstrueren [18]).

---

[17]) Het meest praegnant tonen dit die gevallen waarin het volk onmiddellijk getuige is van een feitelijke openbaring Gods en van de schriftelijke vastlegging van haar inhoud, zoals op de Sinai. Daar zien wij in één moment samengevat het Verbond, het Verbondsvolk en de Verbondscode.

[18]) R. Pfeiffer leidt de canon-vorming af van het profetisch karakter der verschillende bijbelboeken. Om verder de canonisatie der Geschriften (ketubim) te verklaren, blijft hij

Met deze publieke erkenning is het doel van de inspiratie ook *in sociale zin* bereikt, het bovennatuurlijk gezag van de Schrift wordt erdoor sociaal bevestigd en als bindend aan de gemeenschap opgelegd. Om echter geen onmogelijke eisen aan de O.T.-canontraditie te stellen is het goed te bedenken dat, zolang de genade-gemeenschap nog niet haar uiteindelijke aardse voltooiing heeft bereikt, ook haar Schrift nog niet voltooid is. Dit geldt met name ook van het sociaal aspect der Schrift, haar graad van zekerheid en algemeen gezag in de gemeenschap. Daar immers deze gemeenschap haar eenheid nog niet heeft bereikt — welke zij later, zoals wij weten, in Christus zal verkrijgen — is ook de binding van haar leden onderling onvolmaakter en losser, de eenheid in bovennatuurlijk denken en handelen, welke zij oplegt, zwakker [19]).

Wat meer speciaal de functie van de traditie in de vorming van de canon betreft slechts enkele suggesties. De traditie is bij uitstek het klankbord van de gemeenschap en heeft in dit punt zeker een rol gespeeld. Bij het volk bstond de tendenz de heilige boeken te verbinden aan grote profetische figuren, en dit vaak ten onrechte [20]). Dit verschijnsel is gemakkelijk te verklaren, omdat bij de grote profeten als geïnspireerde predikers, ook de menselijke persoon een voornaam deel had in het vestigen van hun bovennatuurlijk gezag. Zij waren goddelijk instrument door hun woord en het gesproken woord slaat altijd meer direct op de persoon terug dan een geschrift. Zij bezaten in hun persoon een zichtbaar gezag als Godsmannen

---

staan bij enkele toevallige eigenschappen n.l. de populariteit van deze boeken, omdat zij appeleerden aan de religieuze en nationale gevoelens van het volk; hun anonymiteit. Louter accidentele invloeden echter vormen geen laatste verklaring. Bovendien kan deze zienswijze leiden tot een verschillend waarde-oordeel t.o.v. de categorie van Wet en Profeten en die van de Geschriften. Vgl. Robert H. PFEIFFER, *Introduction to the Old Testament*, New York 1948, pag. 50 ss., vooral pag. 62.

[19]) Zoals de inhoud van geloofsbegrippen als „inspiratie" en „woord Gods" pas volledig gegeven is met de N.T.-openbaring in Christus, zo is wellicht ook de zekerheid omtrent de canon als normerend woord Gods voor de christenen ten volle uitgegroeid door de betrokkenheid van de O.T.-boeken op de nieuwe heilsorde. Door Christus zelf en de apostelen, zijn authentieke getuigen, werd het O.T. op het Nieuwe betrokken als getuigenis voor de waarheid ervan. Dit feit stelt wel de zekerheid omtrent de O.T.-boeken als woord Gods voorop, maar van de andere kant versterkt hun relatie tot Christus ook deze zekerheid en stelt hun waarde als regula fidei et morum in een nieuw licht. „Non veni solvere sed *adimplere*". (Mt. 5, 17)

Heeft deze relatie tot het N.T. ook de extensie van de christelijke canon beïnvloed? Een feit is, dat in de apostolische tijd reeds het O.T. als getuigenis wordt aangehaald in de vorm van Septuagint. Hierdoor heeft deze een functie t.o.v. de Evangelieprediking en heeft voor de apostolische Kerk waarde als vertegenwoordiger van de O.T.-openbaring. Zo is het mogelijk, dat door deze de facto-relatie van de LXX tot de christelijke openbaring, de canon ook de jure daarnaar is gevormd. Voor de verklaring van deze voorkeur voor de Griekse tekst zijn verschillende redenen aan te geven (vgl. ook pag. 21, noot 26). De opvatting van sommigen als zou de omvang van de christelijke canon op een openbaring Gods ad hoc berusten, lijkt ons zeer irreëel.

[20]) Wij moeten de misvatting ook niet overdrijven. Onze moderne opvattingen en praeoccupaties omtrent auteurschap mogen wij niet zonder meer overbrengen op de oude Israëliet, al hebben wellicht de latere Joden en de Rabbijnen zich hieraan ook wel schuldig gemaakt. Zie verder hetgeen nog nader over dit auteurschap wordt gezegd.

(zie bijv. 3 Reg. 17, 24). Hierbij spelen ook hun symbolische handelingen een rol (Is. 8, 18; Jer. 27 etc.) en hun wonderen. Het gezag van hun woord en, naar analogie daarvan, ook van de profetische geschriften, werd door het volk min of meer bewust afgeleid uit de persoon van de auteur. De overlevering aangaande de authenticiteit van de bijbelboeken kan zo zeer zeker een rol gespeeld hebben bij hun canonisatie, en door het volk zelfs als essentieel beschouwd zijn. Tenslotte echter vormt de authenticiteit niet de laatste objectieve geloofsgrond; dit is alleen de zekerheid omtrent het goddelijk karakter van het boek zelf. Dat karakter staat of valt niet per se met de authenticiteit van het boek. Het feit dat sommige boeken ten onrechte aan een profeet werden toegeschreven, wijst op een bestaande overtuiging, dat deze boeken een geheel eigen, bovennatuurlijk karakter bezaten[21]. Als wij trouwens het verband met de traditie in het oog houden en de afhankelijkheid daarvan, welke wij in de hagiograaf en zijn werk hebben aangetoond, dan kunnen wij ons afvragen of er toch niet meer van de geest der profeten in deze pseudonieme bijbelboeken leeft dan wij gewoonlijk menen. Over het Mosaïsch auteurschap hebben wij boven reeds iets gezegd. Wat nu een Josue, Samuel, David en Salomon betreft, zij treden wellicht terecht meer naar voren dan iemand anders bij de betiteling van de verschillende boeken, omdat zij voor een goed deel de bron van een traditiecyclus vormen en de grote impuls van een religieus-literair genre geweest zijn.

Als bewaarders van de heilige boeken en de religieuze traditie bestond er in Israël een sociaal-religieuze stand, die van de Levieten. In hun handen was de wet gelegd, welke de eerste kern vormt van de canon (cf. Deut. 17, 18). Deze kern groeide steeds verder aan, doordat er latere geschriften aan werden toegevoegd en bij de eerste aan de voet van de Verbondsark geplaatst (Deut. 31, 26; 1 Sam. 10, 25; Jos. 24, 25). Deze Levieten ook waren de gezaghebbende uitleggers van de wet in moeilijke gevallen (Deut. 17, 8-12). Zo waren de heilige boeken verzekerd van een zeer aparte plaats; met scrupuleuze zorg bewaard, lagen zij echter tegelijk buiten de circulatie en waren in hun eigenlijke vorm vrij onbekend bij het volk.

Een opleving van de belangstelling voor de toen bestaande Schriftboeken en een verdieping van het begrip ervoor, nemen wij waar vooral in die periode, waarin de Israëlitische gemeenschap zelf door God beproefd en gezuiverd werd door de Assyrische en Babylonische gevangenschap. Er was toen een proces in gang van vergeestelijking en groter gevoeligheid voor de spirituele betekenis van de H. Schrift, in tegenstelling met een te nationalistische en materialistische uitleg van de heilsgeschiedenis, waartoe men in tijden van voorspoed en macht dreigde te vervallen. Een aanduiding hiervoor bezitten wij in de deuteronomistische hervorming onder koning Josias van Juda en het vinden van het deuteronomistische wetboek. Onder en na de ballingschap begint dan ook de prediking van de grote profeten

---

[21]) P. AUVRAY, *Comment se pose le problème de l'inspiration des Septante*, *RB* (Juli 1952) pag. 321 ss.; vooral over de twee verschillende theologische tendenzen bij de benadering en bepaling van het object der inspiratie.

haar vrucht in ruimere kring af te werpen. De uitwendige eredienst is practisch onmogelijk geworden, zodat het accent komt te liggen op de inwendige verhouding van de mens tot God. Ook natuurlijkerwijs verklaart zich deze nieuwe belangstelling zeer goed, daar het een algemeen verschijnsel is ook bij andere volkeren, dat zij zich in tijden van vernedering laten inspireren en bemoedigen door de herinnering aan hun gouden eeuw.

De deuteronomistische school had een grote invloed ten goede op de bewustwording der waarde van de H. Schrift. Dit heeft zich later doorgezet in de hervormingen onder Esdras en Nehemias. Zo leefde de grote Jahwistische traditie op en kreeg de H. Schrift haar plaats midden in het volk, hetgeen leidde tot een meer algemene aanvaarding. Tegelijk maakte deze vulgarisatie waarschijnlijk ook de afbakening in een canon noodzakelijk, nu de isolatie in het ene heiligdom en binnen de Levieten-stam was vervallen. Een andere reden die door sommigen wordt aangehaald is, dat in later tijd de literaire activiteit veel algemener werd en de neiging ontstond, om de geschiedenis van het volk te beschrijven in geschriften van eigen fantasie in hellenistische trant [22]). Een boek had toen zijn geprivilegieerde positie als zeldzaam object verloren en daarom moesten de heilige boeken worden beschermd. Het was een reactie van het bovennatuurlijk volksgeweten tegen een penetratie van louter natuurlijke en vreemde elementen in zijn H. Schrift.

De exegetische traditie

Om het bovennatuurlijk proces van openbaring en inspiratie ten einde toe te volgen, moeten wij ons nog begeven op het gebied van de Israëlitische Schriftuitleg. Door haar fixatie immers wordt de H. Schrift niet tot een versteend historisch monument, maar zij blijft in de levende traditie staan, zij eist beleving en verklaring. De vraag is nu : is het woord Gods door zijn „canonisatie" verder gevrijwaard voor het gevaar, dat het achteraf toch nog onjuist verstaan en verklaard zal worden ? Het antwoord hierop moet zijn, dat in principe met de canonische Schrift, *gezien in haar eenheid met de bovennatuurlijke gemeenschap van het Godsvolk,* alle essentiële voorwaarden voor een juist verstaan door de gemeenschap vervuld zijn. Met het teken van de genadewerking Gods (dat de H. Schrift is), is immers ook het betekende (deze genadewerking zelf) in het volk aanwezig. De facto zal dit juiste verstaan verwerkelijkt worden, als Gods volk de H. Schrift leest vanuit zijn eigen bovennatuurlijke eenheid, d.i. in de samenhang daarvan en als functie daarin. Een lezing dus vanuit de gebondenheid door genade en eenheid van geloof. Alleen de gemeenschap van Gods volk verklaart de Schrift, zowel in ontologische als in exegetische zin, vanuit haar eigen realiteit. H. Schrift en gemeenschap zijn één.

Boven hebben wij reeds kort aangeduid, welke functie de Levieten hadden voor het bewaren van de Jahwistische traditie-schat. Op hen rustte de sociaal-religieuze taak ook de juiste interpretatie van de heilige boeken te

---

[22]) Vergl. het artikel van O. Cullmann : *Ecriture et tradition,* in *Dieu vivant* 23 (1953) pag. 47 ss., en het antwoord erop van J. Danielou S.J. : *Dieu vivant* 24 (1953) pag. 107 ss.

verzekeren [23]). Daaraan dragen verder nog bij de z.g. profetenscholen, gemeenschappen van zoekers naar dieper religieus leven in de geest van de profetische prediking, welke vaak ook op literair gebied actief moeten geweest zijn [24]). Later komt dan bovendien de deuteronomistische school en het instituut van de scribae, welke op den duur religieuze copisten en commentatoren waren geworden. Tegelijk echter blijkt in al deze instituten de onvolmaaktheid van de „Joodse kerk". Er is geen werkelijk universeel gezagsorgaan en langzamerhand nemen de afwijkingen en misvattingen toe.

Wij weten dat Israël, wat zijn meerderheid betreft, tenslotte de juiste goddelijke betekenis van de H. Schrift niet wist te vatten en haar consequenties niet wilde verstaan. Dit feit hangt direct samen met een inwendig zich onttrekken aan de genadewerking en dus aan eigen bovennatuurlijke bestaanseenheid. Hoe meer men zijn eigen ontvankelijkheid voor de genade verminderde en Gods mededeling ging beperken tot de mate van eigen goeddunken, des te meer ook ging men de H. Schrift vanuit dit beschadigde en door egoïsme aangetaste levensbeeld interpreteren. Men wilde eigen heilsbezit niet als voorbereidingsstadium erkennen, men aanvaardde de geestelijke en universalistische prediking der profeten niet, men stelde zich tevreden met een uitwendige cultus, welke tenslotte weinig geestelijke zelfoverwinning vroeg [25]). Afstamming werd beschouwd als garantie van heil, de uitwendige Wetsonderhouding als princiep van genade. Deze opvatting zal later haar belichaming krijgen in het Farizeïsme en in Rabbijnse geschriften als Mishna en Talmud [26]).

Zo groeide er een exegetische traditie, welke inderdaad vaak tussen de H. Schrift en het volk in kwam te staan en het woord Gods verborg. Dit echter is niet de traditie van het geestelijk Israël, de klankbodem van het volk Gods, maar de overlevering van het „niet-volk", van Israël naar het vlees, dat zich meer en meer uit de eenheid losmaakte. Deze traditie doet in vele opzichten denken aan de Islamitische „hadith" met zijn eindeloze keten van namen, welke diende om de tradities op grote leraren terug te

---

[23]) Hierbij was als gunstige factor behulpzaam de verspreiding der Levieten onder de overige stammen van Israël. Zij konden zo overal grote invloed oefenen. Dit vindt men bijv. geïllustreerd in de aanhangsels van het boek der Rechters (Jud. 17-21).

[24]) J. PEDERSEN legt een grote nadruk op de extatische training van deze profetenkringen en betwijfelt te zeer het bestaan van een origineel Jahwistisch profetisme. Hij zoekt vooral connectie met de Kanaanitische vorm van profetendom. Zie : Johs. PEDERSEN, *Israel its Life and Culture,* Oxford Un. Press. 1953, dl. III, pag. 107 ss.

[25]) Hier toonde zich het nadeel van de Levitische overlevering, welke dikwijls een sterk rubricistisch karakter had gekregen en zo tot een geestelijk machtsmiddel werd. Het volk was in de uitoefening van zijn godsdienst afhankelijk van de liturgische vorm welke, aan de Wet ontleend, in de handen der Levieten tenslotte een versteende formalistische geheim-code geworden was.

[26]) Het is moeilijk de omvang vast te stellen van voortlevende echt religieuze en bijbelse tendenzen zoals die zich bijv. concentreerden in de behoeftigheids-gedachte ('anawah), een houding van fundamentele nederigheid t.o.v. God (vgl. de doorwerking hiervan in Lc. 1, 46 ss. en Mt. 11, 25 ss.). Het schijnt wel dat op den duur deze stromingen in de diaspora met haar ruimere mentaliteit meer levensmogelijkheid hadden dan in Palestina zelf. De betekenis van de secten welke zich in Palestina aan de margo van het officiële Jodendom aftekenden zal naar men hoopt in de komende jaren nog duidelijker belicht worden.

voeren[27]). Van deze overleveringen gold Christus' verwijt aan de Farizeën, dat zij Gods gebod overtraden omwille van hun tradities (Mt. 15, 3).

God zelf echter tracht telkens en telkens opnieuw zijn volk te corrigeren, vooral door de profeten, welke tot taak hadden het volk weer innerlijk toegankelijk te maken voor de voortgang van Gods openbaring en het terug te voeren tot trouw aan het Verbond langs de weg van dreiging en heilsvoorzegging. Tegelijk daarmee wijzen zij de egoïstische exegese van de H. Schrift af en openen de weg naar het juist en eenstemmig verstaan van het woord Gods. God ziet zich telkens genoodzaakt de exegetische traditie van Israël te beveiligen en Hij grijpt vaak persoonlijk in, zodat deze verder voortschrijdende Schriftuitleg zelf weer op goddelijk gezag wordt vastgelegd in de H. Schrift, en deze zo dichter bij haar voltooiing komt.

Toch zal tenslotte slechts een „kleine rest" Zijn woord willen verstaan. Het verschijnen der profeten zal worden besloten op het door God gekozen ogenblik, wanneer de grootste der profeten zal komen: zijn eigen Zoon. Dat is het ogenblik van de grote crisis voor het Joodse volk, het ogenblik van de keuze, waardoor het de uiteindelijke en definitieve interpretatie van de H. Schrift zal moeten aanvaarden of verwerpen (cf. Lc. 2, 34 s.).

Christus brengt in zijn Persoon de volmaakte genade-mededeling en dus de volmaakte bovennatuurlijke eenheid, welke op haar beurt ook vastgelegd wordt in de H. Schrift, waarvan Hij de vervulling is. Er is nu geen plaats meer voor: meer of minder, doch het is: alles of niets, volk of nietvolk, eenheid of verscheurdheid.

Een groot gedeelte van Israël was toen helaas reeds zozeer aan zijn menselijke traditie gehecht, dat het geen afstand kon doen van zijn zelfgenoegzame verlossings-theologie. De mens had door afstamming en Wetsonderhouding in zichzelf voldoende heilsgarantie, daarom was het verschijnen van Gods Zoon voor hem overbodig (Cf. Jo. 5, 40, 43: „si alius venerit in nomine suo, illum accipietis"; coll. Jo. 8, 33 ss.; 9, 28 ss).

Daarom vormt Christus zich „een nieuw eigen volk, belust op goede werken" (Tit. 2, 14), meer volk Gods dan ooit tevoren. Vanuit de volheid van zijn eigen Leven zal Hij het een juist, goddelijk begrip schenken van de H. Schrift, welke nu ook meer uitdrukking wordt van eenheid in Leven en geloof dan ooit tevoren.

Christus' Kerk is niet gebouwd op natuurlijke condities. Haar wezen is: de voortlevende Christus te zijn over de hele wereld en door alle eeuwen. Dit wezen is bevestigd in de H. Schrift tegelijk met de belofte, dat zij nooit van deze volheid en eenheid in Christus zal afvallen (Mt. 16, 18; 28, 20). Zij trekt haar heilsaanspraken slechts uit haar verbondenheid met Christus en deze is uit haar aard: goddelijke Levensgemeenschap, incorporatie, genade en kindschap Gods. Zij is het „geestelijk Israël" (Gal. 4, 22 ss.) met

---

[27]) In Israël vinden wij buiten-schriftuurlijke tradities waaraan men profetisch gezag wil toekennen door ze terug te voeren op Moses, langs de weg der Levitische overlevering of der Farizese overlevering van meester op leerling. Het zijn vooral cultische en legalistische tradities.

een góddelijke afstamming van de Wet van de H. Geest. De H. Schrift nu is de spiegel waarin zij haar eigen gelaat, haar schoonheid en eenheid schouwt.

Zo Gods werk in zijn voltooiing overziend, kunnen wij zeggen dat het doel van openbaring en inspiratie, gedurende zo lange tijd geduldig uitgewerkt, in de Kerk van Christus tot zijn uiteindelijke vervulling gekomen is. De goddelijke heilsboodschap voor alle volkeren en alle tijden is in zijn ondubbelzinnige vorm gegeven met de H. Schrift van het Nieuwe Verbond. Maar de heilswerkelijkheid welke zij bevat leeft in de Kerk zelf en is, groeiend in de harten der gelovigen, veel rijker. Zij gaat in haar levende realiteit uit boven haar uitdrukking in de H. Schrift, welke tot leven gewekt moet worden in deze organische bovennatuurlijke gemeenschap. Zo wordt dan het volle inzicht in de Schriftuur uiteindelijk tot de heilige Traditie van het volk Gods.

Hiermee betreden wij echter het terrein van de traditie in het Nieuwe Testament, waar zich de vraag gaat voordoen naar het verband tussen H. Schrift, Traditie en kerkelijk leergezag. Iets hierover wordt in de voorgaande beschouwingen wellicht reeds gesuggereerd. Verder erop ingaan zou buiten de opzet en de competentie van dit artikel liggen.

Maastricht, Sept. 1953 H. SUASSO, S.J.

SUMMARY

This article wants to show Holy Scripture as a vital supernatural phenomenon to be seen in its necessary context namely in the community in which it arose. To that end the relation is emphasized between Holy Scripture and the Israelitic tradition as the self-expression of the community. The main stress, therefore, is laid on that function of tradition according to which the latter prepares the way for Holy Scripture to come into existence. This relation is not merely accidental; it is supernatural and theological. The function tradition is meant by God to exercise in the growth of revelation is that it creates the possibility for inspiration to arise; it is inspiration on the way to its final realisation. Israelitic tradition contains both a natural and a supernatural element which are intimately connected.

Some arguments are given to show that the O.T. consists in a continual divine activity which most of all results in the existence, the life and the history of Israel as a visible, outwardly discernable communion with God. The people should be thoughtful of this divine activity which they experience consciously by reflecting on their own supernatural existence, which reflexion they then express in popular tradition. This tradition is human in so far as it naturally expresses the communal consciousness of their own being, their vision of life and their history. But at the same time it is supernatural in so far as this nature and history of Israel is nothing else but the divine communion expressed and made visible in time and space. By means of the charisma of inspiration this humanly shaped image of God's redeeming activity is made into a genuine divine image. By it tradition is brought in

conformity with and declared *homonymous to divine activity* and thus it becomes the *Word of God* on the authority of God Himself.

Against the modern objection that the popular tradition is but a distortion of the Word of God, the article explains how the tradition on the contrary is a supernatural link in the transmission of revelation. It is God's intention to communicate Himself to us in the most concrete manner as „God with us", as expressing His own life in His people and in its external appearance. Thus He wants to reveal Himself, in and through the community and its tradition, into Holy Scripture.

After discussing in particular some difficulties raised in regard to the temporal and local character of the Bible a natural confirmation of the above thesis is given by pointing to the fact that in general there is continuity between popular tradition and literature.

In the second part of the article some conclusions are drawn in regard to the post-scripturistic traditions viz. the canonical and exegetical traditions of the Jews. They also are based on the theological relation between Holy Scripture and the living community.

Finally the article shows how the exegetical tradition deviates from the true meaning of Holy Scripture because the people renounce their own supernatural calling and consequently live in a false idea of self-sufficiency in regard to salvation. This is why the appearance of Jesus Christ on earth forcibly involved the Jewish people into such a desperate crisis.

A PRELIMINARY REMARK ON PATRISTIC SACRAMENTAL DOCTRINE: THE UNITY OF THE SACRAMENTAL IDEA *)

A critical reader of the title of this paper may ask himself if we are justified in speaking of a sacramental doctrine in the Fathers: is there anything more than a doctrine on the single sacraments? It is precisely this question which I take the liberty of submitting to this learned assembly. Studying sacramental theology, I was struck by the facility and even irresponsibility with which theologians extend the baptismal doctrine of the Fathers to other sacraments. In doing so, are they not committing a flagrant anachronism? Since the Middle Ages, theology is so accustomed to consider baptism as one of the seven sacraments, that spontaneously it considers the properties of baptism as characteristics of all the sacraments; unconsciously presupposing the theology of the sacraments in common, we find it instanced in baptism. But this theology of the sacraments in common was not elaborated before the 12th century, and by presupposing it as a means to reconstruct the doctrine of the ancient Church, do we not run the risk of misinterpreting it?

Very few theologians or historians of christian doctrine seem to have raised the question. Some recent scholars, who have touched on it, are inclined to deny the objectivity of a doctrine of the sacraments in common in the Fathers. So PREISS wrote: „Personnellement, je ne puis reconnaître à une notion générale et abstraite du sacrement qu'une valeur très relative. En matière de sacrement, il faut être résolument nominaliste (en ce sens que la catégorie du sacrement n'est qu'une abstraction commode de valeur secondaire et relative)" [1]. Some years earlier another theologian had written: „La foi chrétienne, et les premières spéculations théologiques qu'elle engage, considère d'abord ces rites isolément, et ne découvrira que peu à peu leurs analogies et leur commune structure. Le *De Sacramentis in particulari* a de plus anciennes origines que le *De Sacramentis in specie*" [2].

---

*) This article is the text of a communication read, in the absence of the author, at the First International Conference on Patristic Studies, held at Oxford in September 1951. But for a reference to the recent volume of Prof. H. SCHILLEBEECKX, the original text has been left unchanged. This may be held as an excuse for devoting only a few pages to a question of such importance and such wide consequences. I must express my gratitude to Father Th. CORBISHLEY and Father J. HOUBEN for their willingness to correct the clumsiness of my english.

1) Th. PREISS, *Le baptême des enfants*, in: *Verbum Caro* 1 (1947) 114. Those words were cited approvingly by A. BENOÎT, in an article on infant-baptism, in: *Rev. Hist. Phil. Relig.* 28/9 (1948/9) p. 140.

2) H. M. FÉRET, *Sacramentum-Res*, in: *Rev. Sc. Phil. Théol.* 29 (1940) p. 219.

In a similar sense H. SCHILLEBEECKX O.P. in the extremely important volume he devoted to the sacramental doctrine (*De Sacramentele Heilseconomie*, Antwerpen 1952, p. 1s) writes that the history of dogma should begin with the study of each particular sacrament, to develop by mutual comparison out of them the common sacramental idea.

This seems a most reasonable and obvious supposition, but is it right? Might not the historical facts be of a more complicated nature? In fact, as the present paper will show, the development of sacramental doctrine, from the very first beginnings of sacramental reflection onwards, has followed a more tortuous way. It consisted in a kind of dialectical process, proceding from the particular sacraments to the general sacramental idea, and from the general idea to the single sacraments, the one fecundating the other at the same time.

It seems hardly necessary to insist on the importance of this question. If, as the authors just cited suppose, the general idea of the sacraments is nothing else but the result of a theological reflection on the individual sacraments, not only history of dogma will have to explain its origin, somewhere between the patristic period and the twelfth century, but possibly dogmatic theology itself will have to review, if not the value of its conclusions, at least that of many of its arguments. Theology for instance would not any longer be justified in developing the theology of ordination by its analogy with baptism, but would first have to find proofs for this analogy by a detailed analysis of ordination itself. If, on the other hand, our conclusions are right, the full dogmatic value of the general sacramental doctrine will appear in a new light.

There can hardly be any doubt, that systematic reflection developed the doctrine of baptism or of the eucharist long before it elaborated the theology of the sacraments in general, the first traces of which are not to be found before Saint AUGUSTINE or his contemporary THEODORE OF MOPSUESTIA. But if one studies the sacramental theology of Saint AUGUSTINE it appears that his general sacramental doctrine is not only commanded by his analysis of the single sacraments, but that at the same time there is an inverse movement of thought: presupposing that all the sacraments present a common idea, he is apriori certain that the laws which govern baptism must be applied to the other sacraments. The doctrine which he developed on the validity of heretical baptism he spontaneously applied to the eucharist, to ordination, or sacramental unction [3]). His famous distinctions between *sacramentum* and *res seu virtus sacramenti* or between *prodesse* and *obesse* are applied to various sacraments. And the dictum on baptism, „accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum", is repeated in a slightly modified form in a sermon on the eucharist [4]). And this extension of baptismal doctrine to other sacra-

[3]) For instance: *De Bapt. c. Don.* V 20, 28: „Si ergo ad hoc valet quod dictum est in evangelio: Deus peccatorem non audit, ut per peccatores sacramenta non celebrentur: quomodo exaudit homicidam deprecantem vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel super eucharistiam, vel super capita eorum quibus manus imponitur?"

[4]) *in Ioann.* 80, 3; *Sermo Denis* 6, 3 ed. Morin p. 31: „Tolle ergo verbum, panis est et vinum: adde verbum, et fiet sacramentum!"

ments is not the result of a patient analysis of those sacraments, but happens spontaneously, without any reflection. S. AUGUSTINE is apriori convinced of an analogy existing between the sacraments, so that the laws discovered in the study of baptism must be applicable to all of them.

This augustinian conviction of the analogy between the sacraments, where does it spring from ? It may be traced back to more ancient times ; indications of it can be found in many earlier authers. Never we find it systematically exposed, it is not an object of reflective thought, but its first instances are only a few years younger than the first baptismal or eucharistic theology. So that we are forced to admit that the conviction of the analogy of the sacraments, each of them realizing one common idea, is a fundamental and primitive datum in christian thought. This astonishing fact to which I want to call your attenion, may be substantiated by a few examples.

In the course of the IVth century, this analogy is frequently supposed, precisely concerning some of the fundamental characteristics of the sacramental idea.

In the sacraments it is God himself or Christ who causes sanctification : the minister is but a minister. So Saint JOHN CHRYSOSTOM, speaking about the eucharist : ,,When you see the priest giving it to you, do not think it is the priest who does this ; but the hand of Christ is extended. In the same way, when the priest baptizes, it is not he who baptizes, but God, who by an invisible force touches your head." Elsewhere the very same expressions are used about ordination : ,,A man's hand is laid on, but the whole is God's work, and it is his hand which touches the head of the ordinand" [5]). Hence S. JOHN CHRYSOSTOM concludes that the value of the eucharist, of baptism or ordination does not depend on the virtue of the human minister [6]).

To act as a minister of God in the sacrament, man must be authorized by apostolic succession. This is recalled by S. PACIAN OF BARCELONA. Against the Novatianist pretention, that the apostles have no successors in the power of forgiving sins, he argues that there is no reason to make an exception for this power, whereas the authority to baptize and to anoint passes from the apostles to the bishops : ,,Si ergo et lavacri et chrismatis potestas .... ad episcopos inde (from the apostles) descendit, et ligandi quoque ius adfuit atque solvendi" [7]).

In a similar way Saint AMBROSE asks the Novatianists : If man has no power to forgive sins, why do you baptize and lay on hands on the sick ? And when his adversary denies the parity, saying that in baptism the grace of the mystery is working, he rejoins : ,,Quid in poenitentia ? Nonne Dei nomen operatur ?" [8]) It is God who is working in the sacraments, in baptism, in the eucharist, in ordination, sickhealing, penance ; he is working by force of the commission given to the apostles and inherited by their successors.

Another essential feature of the sacraments is that the visible elements,

---

[5]) *Matt. Hom.* 50, 3 PG 58, 507 ; *Act. Ap. Hom.* 14, 3 PG 60, 116.
[6]) *1 Cor. Hom.* 8, 1 PG 61, 69 ; *2 Tim. Hom.* 2, 4 PG 62, 612 ; ibid. 3 p. 610.
[7]) *Ep.* 1, 6-7 PL 13, 1057s.
[8]) *De Paenit.* I 8, 36s PL 16, 477.

though common elements externally, are spiritually transformed and sanctified to be instruments of the Spirit. In this respect also, there exists an analogy between the sacraments. This is manifest, when Saint Cyril of Jerusalem admonishes his pupils: „Do not look on this bath as on common and ordinary water....; the ordinary water, while receiving the invocation of the Holy Ghost, of Christ and of the Father, obtains sanctifying power." Those same expressions occur with regard to the chrism and the eucharist: „Take care not to consider this as a simple and common balsam. For as the bread of the eucharist, after the invocation of the Holy Ghost, is no common bread, but the body of Christ, in the same way this holy balsam after the invocation is no longer a simple and common unguent, but a gift of Christ, and by the presence of his divinity, a cause of the Holy Spirit." And elsewhere: „Do not look on the wine and the bread as common things: for according to the word of the Lord, they are the body and the blood of Christ"[9]. Saint Gregory of nyssa has an interesting passage on the marvellous spiritual transformation which takes place in the various sacraments. „Do not contemn holy baptism, and do not consider it worthless because of the use of water (an admonition which occurs frequently, and which was necessitated by the anticlimax of the simple rite after the high expectations).... For what it works, is something great, and its effects are marvellous. For this sacred altar also, at which we assist, is by nature an ordinary stone.... but having been consecrated to the cult of God and received the benediction, it is a sacred altar and an immaculate table.... In the same way the bread up to this moment is ordinary bread; but after the sanctification of the mystery, it is called and becomes the body of Christ. So the mystical oil and the wine, things of little worth before the benediction, after the sanctification of the Spirit both have eminent effects. The same power of the word makes the priest also august and honourable, segregating him by the newness of the benediction from the common people. Yesterday and the time before he was one out of the mass, but suddenly he is made a leader and a president, teacher of piety and mystagogue of hidden mysteries; and those things happen to him, although he is not changed in bodily appearance...., because by an invisible force and grace his invisible soul is transformed...."[10].

Those few citations may suffice to show that by common conviction the fathers during the fourth century recognized the existence of a certain analogy between the principal christian rites. All of them correspond to a common idea, and are governed by the same laws. This analogy is not proved, it is not insisted upon, but it is assumed as a means to illustrate the reality of various sacraments. We do not see it as originating from a theological reflection on each of the sacraments separately, but it is simply acknowledged as present.

In the third century the two champions of the invalidity of heretical baptism may be cited. Their principal intention is to establish the nullity of baptism outside of the Church, but spontaneously they give a larger exten-

[9]) *Catech.* 3, 3 PG 33, 429; 21, 3 col. 1089; 22, 6 col. 1101.
[10]) *in Bapt. Christi* PG 46, 581s.

sion to this doctrine and apply it to other sacraments. FIRMILIAN says that in the Church alone are to be found the presidents who have received authority to baptize, to lay on hands and to ordain. „For a heretic is not allowed to baptize, as he is not allowed to ordain or to lay on hands, or to exercise any holy and spiritual activity" [11]). A similar affirmation is to be found in Saint CYPRIAN concerning baptism, chrism and the eucharist. This text is unique in that it indicates the deeper reason of this analogy between the sacraments : heretical chrism is invalid, because outside the Church there is no eucharist, and consequently no sacred altar nor holy chrism, because the chrism is sanctified at the altar [12]). But here we are interested merely in the fact that without any hesitation a doctrine about baptism is spontaneously applied to other sacraments also.

Neither ORIGEN nor CLEMENT OF ALEXANDRIA has any text which might be compared with the foregoing. There certainly is to be found a kind of parallellism between their ideas about baptism and the eucharist respectively ; but this parallellism might be explained not by a direct affinity of both sacraments, but by their subsumption under the much wider category of mystêrion. But in his *Extracts from Theodotos* CLEMENT has conserved an interesting passage which while treating baptism adduces the parallellism with the sacred bread and the oil. Having distinguished a double baptism, the first material, the other spiritual, and shown the analogy between them, the text adds : „The bread and the oil also are sanctified by the power of the name of God ; although in appearance they remain the same as they were when taken, by the power they are transformed into pneumatic power. In this manner the water also, when it has become exorcized and baptism, does not only contain (or : expulse) the inferior element, but obtains sanctification also" [13]). The material element, used in the various sacraments, is a vehicle of sanctification.

The role of the material element is strongly underlined by TERTULLIAN. Ointment and baptism, though material acts, procure a spiritual effect. „Sic et in nobis carnaliter currit unctio sed spiritaliter proficit, quomodo et ipsius baptismi carnalis actus quod in aqua mergimur, spiritalis effectus quod delictis liberamur" [14]). This truth provides TERTULLIAN with an argument against dualism : there can be no opposition between Christ and the Creator, because Christ in sanctifying his own makes use of the elements of creation : „Ille quidem usque nunc nec aquam reprobavit creatoris, qua suos abluit, nec oleum, quo suos ungit, nec mellis et lactis societatem, qua suos infantat, nec panem, quo ipsum corpus repraesentat, etiam in sacramentis propriis egens mendicitatibus creatoris" [15]). Or the same argument in another form : the material body must be fundamentally good, because by its mediation the soul is sanctified : „Caro salutis est cardo .... Scilicet caro abluitur, ut anima emaculetur ; caro unguitur, ut anima consecretur ; caro signatur, ut et anima

---

11) *Ep.* 75, 7 CV 3 p. 814s.
12) *Ep.* 70, 2 p. 768.
13) *Exc. ex. Theod.* 81-82 CB 17 p. 132 ; ed Sagnard p. 207.
14) *De Bapt.* 7/2 ed Borleffs p. 58.
15) *Adv. Marc.* I 14 CB 47 p. 308.

muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu inluminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de Deo saginetur" [16]).

Those passages of the second century Gnostic and of the antignostic TERTULLIAN are abundant proof that the idea of an affinity between the various sacraments has profound roots in christian antiquity. The parallelism between the sacraments, as found in those texts, is not the fruit of a laborious analysis of the sacraments separately, but springs spontaneously from the christian consciousness. Those texts moreover date from a period which is only a few decennia younger than the first instances of theological reflection on the eucharist and on baptism. As for the ointment and the laying on of hands they are the first to mention them in non-canonical literature. The idea of the analogy existing between the sacraments thus appears to be a primitive datum of christian thought.

Considering the special points of view in wich this analogy appears in ancient christian literature, it seems to consist not simply in the outward fact that they constitute the rites of initiation into the Church, but it is related precisely to those aspects which in later theological reflection are considered the essentials of the Christian sacraments: God working spiritually by means of material action, in force of Christ's commission to the apostles, so as to constitute the material elements themselves vehicles of sanctification.

The idea of an affinity and analogy between the sacraments is therefore not merely the result of theological reflection on the sacraments separately: it is in the same time a principle of this reflection. From the beginning, the nature of the sacraments is elucidated also by mutual comparison; the instance of one sacrament is adduced to illustrate the nature of others; conclusions proven for one of them are extended to all. All sacraments are thus from the beginning considered as realizing one and the same sacramental idea.

Professor CULLMANN in his study *Urchristentum und Gottesdienst* has shown that the Gospel according to Saint John is built on a conception of the eucharist and of baptism which supposes a neat analogy between both sacraments [17]). We are now able to add that this conception of the analogy between the principal sacraments was not lost in the ancient Church, but that it remained a living reality, and that in the earliest times it was extended to other christian rites.

Perhaps this might explain the fact that the ceremonies of various sacraments manifest a striking likeness with the principal part of the eucharist, the prayer of thanksgiving. In the eucharist the form of this prayer is natural; in the benediction of the font or the chrism and in the ordination it may cause astonishment, but for the fact that those sacraments were considered as analogous with the sacrament of the body and blood of Christ.

Maastricht

P. SMULDERS, S.J.

---

[16]) *De Carnis Resurr.* 8 CB 47 p. 36s.
[17]) 1944 p. 29, 76s.

POUVOIR D'ORDRE ET MISSIONS APOSTOLIQUES *)

Le fait de dire clairement quelle est la structure de la communauté chrétienne, quel mandat apostolique le Christ, par l'entremise de la hiérarchie, confie aux apôtres laïcs et aux religieuses, intensifie leur dévotion à l'Eglise et leur zèle pour la gloire de Dieu. Connaître la portée de son action et savoir quel ordre de mission y engage, ne peut qu'encourager un apôtre à faire son travail et à subir sa peine. Bien des prêtres voudraient voir résolu le même problème, qui est celui de l'union du clergé à son évêque local et celui de la dépendance de l'Action Catholique de la hiérarchie. Des principes théologiques clairs ne peuvent jamais que favoriser le respect mutuel et faciliter l'entr'aide et la collaboration. Que tant de prêtres et de fidèles posent ici un problème, prouve suffisamment que la doctrine courante ne permet pas de synthétiser la vie.

Recherchons quelle pourrait être la cause de cette insuffisance.

L'apostolat semble avoir été consideré longtemps comme l'apanage du clergé : le prêtre, du fait de son sacerdoce, aurait été de droit apôtre dans l'Eglise ; les laïcs qui se dévouent à l'apostolat ne seraient que ses collaborateurs occasionnels et participeraient alors de quelque façon mal définie à son sacerdoce.

Il est vrai que par la hiérarchie des ordres et des offices dans l'Eglise, ceux qui s'associaient de plus près aux prêtres dans leurs fonctions liturgiques, reçurent des ordinations que les théologiens et les canonistes ont considérées longtemps comme des participations graduelles au sacrement de l'Ordre et de ce fait comme des rites sacramentels. C'est cette mystique du rite qui a fait perdre de vue la vraie structure de l'Eglise, qui a fait surestimer la fonction sacrale du prêtre et a masqué sa mission apostolique, son union morale — non sacramentelle celle-ci, — à la hiérarchie apostolique, au Pape et aux évêques. Si nous voulons donc poser clairement le problème, il nous faut d'abord repenser la structure du sacrement de l'Ordre, voir quelle est la valeur et la portée de l'acte sacramentel et le distinguer nettement des missions apostoliques.

Le sacrement de l'Ordre compte sept grades ou degrés : les ordres mineurs et les ordres majeurs. Dans la présentation ordinaire de cette hiérarchie la

---

*) Le texte que nous publions ici fait partie d'un rapport que nous présentâmes à Paris en mai dernier (1953) devant une commission de théologiens et spécialistes de la vie religieuse. Ce qui explique sa concision. Nous le donnons comme une synthèse de nombreux travaux récents et de recherches personnelles sur un sujet qui ne manque pas d'intérêt aujourd'hui, tant dans le domaine des études théologiques que dans celui des problèmes du laïcat et de l'apostolat moderne. Les conclusions du P. VERMEER parues en cette même revue (*Bijdragen* XIII, 1952, pp. 262-276 et XIV, 1953, pp. 277-283) confirment les nôtres.

consécration épiscopale était autrefois exclue ; elle est aujourd'hui ou bien considérée comme un degré supérieur qui couronne le sacerdoce, ou bien comme incluse dans celui-ci, où l'on distingue alors épiscopat et presbytérat, sacerdoce de premier et de second rang. Récemment, dans la Constitution *Sacramentum Ordinis* [1]), PIE XII restructurait les ordinations d'une façon toute différente et parlait de trois ordres *sacrés :* le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat.

Il nous faudrait pour bien faire esquisser toute l'histoire du sacerdoce, situer la consécration papale et épiscopale comme rites d'investiture ecclésiastique dans une fonction hiérarchique et décrire l'évolution des rites et leur application concrète. Ce n'est pas possible ici [2]).

Reprenons cependant brièvement les faits les plus saillants de l'histoire [3]). Les théologiens admettent tous aujourd'hui que les ordres mineurs sont des sacramentaux, bénédictions de l'Eglise, qui, de ce fait, constituent un chrétien dans un ordre ou office ecclésiastique déterminé : portier, lecteur, exorciste, acolythe, sous-diacre. C'est la variété de ces bénédictions et de ces offices dans les diverses églises orientales et leur apparition dans la liturgie romaine qui ont fait voir qu'il ne pouvait être question d'une institution uniforme de ces rites par le Christ. Les Eglises d'Orient considérant le sous-diaconat comme un ordre mineur, il n'est plus permis de dire que l'Eglise est unanime à lui reconnaître la valeur sacramentelle que les théologiens modernes réservent aux ordres majeurs [4]). Cette position théologique a certainement fondé la distinction de PIE XII entre les ordres et les ordres sacrés dans sa Constitution *Sacramentum Ordinis* [5]). Ces trois ordres sacrés seraient d'après certains théologiens les trois étapes du sacerdoce et leur rite de collation serait sacramentel.

Cependant les faits nous obligent encore une fois à un effort de réflexion :

---

[1]) *A.A.S.*, 1948, pp. 5-7. *Doc. cath.*, 1948, col. 515-520.

[2]) S. THOMAS a fait remarquer plus d'une fois l'importance de la *praxis ecclesiae* dans la théologie sacramentaire et le Père CONGAR estime à juste titre que la théologie se doit d'en tenir compte plus sérieusement qu'elle ne l'a fait jusqu'ici „Car, dit-il, une rapide et facile enquête à travers les meilleurs manuels montre que, loin de prendre un fait de ce genre en considération à titre de donné, on s'est généralement contenté de s'en débarrasser, parfois avec désinvolture. Les canonistes .... sont ici plus objectifs que les théologiens". *La Maison-Dieu*, 1948, vol. IV, Cahier n. 14, p. 112. L'exposé que nous esquissons ici, tout original qu'il puisse paraître, se base tout juste sur ces usages de l'Eglise et profite d'études récentes et mêmes anciennes mais trop peu connues sur ce sujet.

[3]) Nous signalons, outre l'excellent article du Père CONGAR déjà cité, l'étude de Mgr. JOURNET dans la *Revue Thomiste*, 1953, pp. 81-108, où l'auteur a revu plusieurs de ses positions anciennes à la lumière des faits. Les faits historiques sont très bien donnés par Dom COLOMBAN BOCK O.C.S.O. dans son article *La Bulle „Gerentes ad vos" de Martin V* dans *Collectanea Ord. Cist. ref.*, 1951, pp. 1-7 et 197-205. On y trouve également l'essentiel de la bibliographie sur le sujet.

[4]) Nous renvoyons à l'étude très autorisée du R.P. HENRI LENNERZ, Professeur à l'Université Pontificale Grégorienne, dans son traité *De Sacramento Ordinis*, Rome, 1947, pp. 117-130. Ce sont d'ailleurs les travaux du P. LENNERZ qui semblent avoir influencé définitivement les changements qu'apporte Mgr. JOURNET à ses exposés précédents.

[5]) La Constitution *Sacramentum Ordinis* reprend les résultats des recherches du R.P. LENNERZ.

la pratique actuelle ne permet qu'aux seuls évêques d'ordonner des prêtres et de conférer les autres ordres majeurs. Dans l'Eglise latine, en temps et circonstances ordinaires, il n'est permis qu'aux seuls évêques de confirmer les baptisés. Enfin le langage ecclésiastique et la prédication surtout nous ont habitués à voir dans l'épiscopat „la plénitude du sacerdoce".

De cette pratique actuelle dans l'Eglise latine on en vient à conclure que les évêques ont des pouvoirs sacerdotaux supérieurs à ceux du simple prêtre : la législation canonique a acté ces positions. Toutefois, en dehors des lois générales, il y a des droits particuliers, concessions pontificales qui, tout étranges qu'elles puissent paraître à première vue, font exception et nous obligent à rectifier des exposés trop schématiques ou trop généralisés.

Les concessions pontificales qui ont fait le plus parler d'elles sont bien les indults concédés aux abbés de l'ordre de Cîteaux. On nous assure même qu'ils furent également donnés à d'autres abbés et aux missionnaires [6]). Ces indults leur permettent de conférer à leurs moines et à leurs religieux le sous-diaconat, le diaconat et la prêtrise. Ces abbés et supérieurs n'étaient et ne devaient pas être évêques. Ils étaient prêtres et ordonnaient des prêtres et des diacres. Ces concessions datent du XVe siècle et les abbés de Cîteaux conféraient le sousdiaconat et le diaconat à leurs moines jusqu'à la veille de la Révolution française. Les Rituels de l'Ordre gardent encore l'*Ordo faciendi diaconum* et l'*Ordo faciendi subdiaconum* dans l'édition de 1901 et après la parution du Code l'édition de 1949 les a toujours retenus. Les théologiens les plus autorisés s'inclinent devant ces faits ; l'Eglise n'a pu se tromper en des questions aussi importantes et pendant tant de siècles. Pour eux il n'y a pas de doute possible : le Pape peut permettre que ces ordres majeurs soient conférés par un simple prêtre [7]).

---

[6]) On connaît depuis longtemps la bulle d'INNOCENT VIII du 9 avril 1489. Elle fut éditée en 1491 dans un recueil de Privilèges de l'Ordre de Cîteaux. Elle autorisait l'abbé général et les abbés des quatre abbayes de la Ferté, Pontigny, Clairvaux, Mérimont et leurs successeurs de conférer à leurs moines le diaconat et le sous-diaconat. La Bulle de MARTIN V du 16 novembre 1427 concédait à l'abbé cistercien de Altzelle (diocèse de Meissen en Saxe) le droit de conférer tous les ordres sacrés. Elle fut retrouvée en 1943 par FINK aux Archives de l'Etat de Saxe à Dresde sous le n° 6043. La Bulle de BONIFACE IX, datée du ler février 1400, autorisait l'abbé augustinien de saint Osithe (Essex) et ses successeurs a conférer à ses moines les trois ordres majeurs.

VASQUEZ (*Disp. in III S. Thomae* t. III, Lyon, 1620) certifie qu'il connaît des concessions pareilles faites aux abbés bénédictins et aux missionnaires franciscains aux Indes. On peut s'attendre à ce que d'autres documents de ce genre soient retrouvés. Le Père CONGAR note à ce sujet : „Un certain nombre de faits, peut-être, ne sont pas encore mis à jour, et d'autres, connus des historiens ou des canonistes ont peut-être manqué ou ont cessé de retenir l'attention des théologiens. Du fait que l'Eglise a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire. Mais du fait qu'elle ne fait pas une chose, ou du moins qu'on n'a pas la connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais" *La Maison Dieu,* cahier 14, 1948, p. 128. On peut souhaiter que les abbés cisterciens puissent jouir à nouveau de ces privilèges.

[7]) Citons le Père LENNERZ, *op. cit.* 1947, pp. 144-147, qui dirigea la thèse de C. BAISI, *Il ministro straordinario degli ordini sacramentali,* Rome, 1935. Depuis lors ont admis également ce point de vue CONGAR, *La Maison-Dieu,* 1948, cahier 14, pp. 107-128, et tout récemment Mgr. JOURNET, *Revue Thomiste,* 1953, p. 101.

La confirmation, elle aussi, a été conférée depuis des temps immémoriaux par de simples prêtres. En Orient notamment. Récemment, en 1946, PIE XII a permis à tous les curés de la conférer aux malades en danger de mort [8]. Les missionnaires et certains prêtres d'Amérique latine jouissaient depuis longtemps déjà d'un pareil privilège [9].

Sur ces deux points, tout comme pour la consécration eucharistique, la pénitence et l'extrême-onction, il faut admettre une égalité de pouvoirs entre simples prêtres et évêques. Ces pouvoirs ne se confèrent que par une action sacramentelle — une ordination — et un indult pontifical ne semble jamais avoir eu l'effet d'un sacrament. Que faut-il en conclure ? Que les évêques exercent d'ordinaire des pouvoirs sacerdotaux que les prêtres n'exercent qu'après en avoir reçu la permission par indult pontifical ou coutume séculaire.

Est-il vrai également que les évêques auraient la plénitude du sacerdoce ? Cette expression majestueuse ne serait-elle qu'une pieuse exagération de prédicateurs ?

Bien des choses le font croire : ici encore les faits sont indéniables : Un évêque résidentiel a son diocèse propre, où il peut absoudre tous les fidèles, même ceux qui n'y sont que de passage. D'autre part il peut donner l'absolution à ses propres sujets partout où il les rencontre. Mais hors de son diocèse, dans un diocèse voisin, s'il veut étendre son action sacerdotale au delà de ses sujets, il lui faudra demander juridiction à l'évêque du lieu ou au supérieur du monastère où il se trouve, tout comme le font d'ordinaire les simples prêtres.

Si un évêque titulaire veut conférer le sacrament de l'absolution, il devra, où qu'il se trouve, demander les autorisations nécessaires. Ainsi l'évêque se voit restreindre de façon formelle l'exercice de son pouvoir sacramentel. On ne peut plus dire qu'il ait la plénitude du sacerdoce depuis que la structure juridique de l'Eglise a si explicitement délimité l'exercice valide du pouvoir d'absolution [10].

Après avoir constaté que les pouvoirs sacerdotaux sont radicalement les mêmes chez les prêtres et les évêques, il nous faut voir quel est l'effet de la consécration épiscopale. Elle délie chez les prêtres les pouvoirs reçus dans l'ordination sacerdotale mais qu'ils ne pouvaient exercer validement qu'avec le consentement préalable de l'Eglise. L'Eglise lie donc plusieurs pouvoirs d'ordre à tel point qu'elle en conditionne l'exercice non seulement licite mais valide, et plusieurs théologiens se demandent non sans raison pourquoi la juridiction ne pourrait pas les lier tous.

Concluons : la consécration épiscopale a comme effet le déliement des pouvoirs sacerdotaux reçus dans l'ordination presbytérale. De ce fait elle n'est pas un rite sacramentel, mais un acte de caractère juridictionnel, quoique

---

[8]) PIE XII fit porter par la Sacrée Congr. des Sacraments le décret *„Spiritus Sancti Munera"*, 14 sept. 1946.

[9]) Cfr ZERBA C., *Commentarius in Decretum „Spiritus Sancti"*, pp. 22-29.

[10]) Voir *Code de Droit canonique* canons 873, §§ 1 et 3 ; 874, § 1 ; 879, § 1.

posé sous la forme rituelle d'un sacramental. Cette conclusion n'effraie plus personne, à voir les théologiens et canonistes qui l'ont enseignée [11]). Mais l'épiscopat ne serait-il jamais un sacrement ? Les considérations précédentes nous amèneraient à tirer cette conclusion rapide. Cependant l'histoire nous oblige à prendre en considération une autre série de faits : les papes élus furent souvent, et encore au moyen-âge, des diacres qu'on ordonnait directement évêques sans leur conférer le presbytérat. Ces diacres devenaient prêtres dans et par leur consécration épiscopale. Celle-ci fut donc vraiment sacramentelle en ces temps-là [12]).

L'est-elle encore aujourd-hui ? Jamais l'Eglise n'a traité explicitement ces questions : elle n'a pas remis en question la valeur de ces rites de consécration et nous serions portés à croire que, du fait de cette *ambivalence* du rite consécratoire, les pouvoirs sacerdotaux ont été transmis avec plus de sûreté dans l'Eglise : là où la consécration épiscopale se conférait aux simples prêtres, on leur assurait à nouveau la possession des pouvoirs sacerdotaux. La chose mérite certainement considération. Peut-être peut-on soulever un doute au sujet de la valeur actuelle des rites de la consécration épiscopale depuis que le droit moderne de l'Eglise exige explicitement que seuls des prêtres soient élevés à cette dignité. Cette prescription du Code a peut-être fait cesser l'ambivalence de ces rites que nous signalions [13]). Nous ne le pensons pas. Il faudrait une intervention plus explicite et traitant formellement du rite lui-même pour obtenir cet effet.

Reste encore la question du diaconat. Cet ordre est-il sacramentel ?

On a peu étudié la théologie du diaconat : l'attention des savants ayant été surtout attirée par les problèmes du sacerdoce. Depuis longtemps d'ailleurs le diaconat a perdu, du moins chez les latins, son rôle liturgique et, dans toute l'Eglise, le rôle social qu'il avait aux premiers temps, pour n'être plus chez nous qu'une étape dans la préparation des clercs au presbytérat.

L'existence de ce grade est cependant fort ancienne : de tout temps on voit les diacres nommés conjointement avec les évêques dont ils sont les ministres. Ce grade est conféré par l'imposition des mains, tout comme les deux ordres supérieurs. Les fonctions des diacres furent surtout sociales aux origines : administration des biens d'Eglise, police des assemblées chrétiennes. Elles devinrent peu à peu liturgiques : assistance de l'évêque, service de l'autel, offrande des dons pendant la messe, ablutions liturgiques. En cas d'absence de l'évêque et des prêtres, il leur fût permis de baptiser et de donner la com-

---

[11]) Qu'il nous suffise de nommer S. THOMAS, qui tout comme PIERRE LOMBARD qu'il commentait, enseigne que l'épiscopat n'est pas un sacrement mais un office, une dignité.

[12]) C'est la conclusion qui s'impose après l'étude de M. ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des Papes et les documents liturgiques du moyen-âge* dans *Rev. S.R.*, 1947, pp. 90-120. Voir également DUHR, J. dans *R.S.R.* 1934, pp. 200-206. M. ANDRIEU fait remarquer p. 99 : „Prêtres et diacres étaient également éligibles au souverain pontificat et le rituel de l'ordination papale était identique pour les uns et pour les autres. Un diacre ordonné pape passait donc directement du diaconat à l'épiscopat, sans avoir jamais reçu la prêtrise. Sur ce point, il ne saurait y avoir de moindre doute".

[13]) *Code de Droit canonique*, canon 331 1, 3°.

munion. Ont-ils entendu la confession des pénitents et quelle fut la valeur de ce rite : on ne peut le dire exactement. Peu à peu les diacres prirent part à la prédication, chantèrent l'Evangile et participèrent à la psalmodie. Toutes ces fonctions ne sont pas sacramentelles à l'exception du baptême : mais de simples fidèles, même des non-baptisés, peuvent le conférer. Il n'implique donc pas un pouvoir d'ordre spécial chez celui qui l'administre.

Du fait de l'existence continue de cet ordre dans l'Eglise on ne peut directement conclure ni à son institution par le Christ comme sacrement, ni à sa nature sacramentelle. Aussi l'institution du diaconat semble remonter plutôt aux Apôtres qui voulaient se décharger des tâches plus administratives pour être tout entiers à la prédication. Mais des théologiens ont évacué cette difficulté en distinguant des diacres administrateurs les diacres liturgiques qui, eux, auraient dès le commencement de l'Eglise reçu le sacrement du diaconat, sacrement qui s'y transmet encore.

Ces mêmes théologiens, soucieux de garder au diaconat sa valeur de sacrement font remarquer raisonnablement que, même si les diacres furent constitués par les apôtres dans leurs fonctions, ils l'étaient peut-être par ordre du Seigneur. Ce n'est donc pas ce détail historique de la constitution des diacres par les apôtres qui permettra de résoudre la question concernant sa nature sacramentelle. Toutefois il nous faut loyalement reconnaître que l'initiative des apôtres, rapportée par les Actes, lève tout de même un doute théologique qu'il ne faut pas négliger.

Mais on est au vif de la question lorsqu'on se demande quel pouvoir sacramentel est conféré au diacre et par quel rite proprement dit le diacre exerce ce pouvoir. Alors, il faut bien l'avouer, aucun acte sacramentel ne suppose un pouvoir correspondant chez le diacre, tandis qu'il y a pleine correspondance entre consécration eucharistique et pouvoir de consacrer, absolution et pouvoir de rémission des péchés, ordination et pouvoir d'ordonner chez les prêtres et les évêques. C'est cet argument que fit valoir DURAND DE SAINT POURÇAIN et plus tard CAJÉTAN [14]. Il a toujours impressionné les théologiens qui ne voulurent pas certifier que la nature sacramentelle du diaconat était vérité de foi. Ce fut le cas de BELLARMIN [15].

Bien plus, rien ne permet de remarquer en quoi le diaconat participe au caractère et au pouvoir sacerdotal. Si, comme le veulent certains théologiens, il y a participation ontologique au caractère sacerdotal par le diaconat, il faudrait pouvoir retrouver dans les fonctions du diacre un élément qui le situe dans le plan de l'activité sacramentelle proprement dite. Or cette participation ne se vérifie pas : il faut même dire qu'elle est exclue par la pratique

---

[14]) DURANDUS, *in IV dist.* 24. qu. 2 ; CAJÉTAN, *Tractatus XI, De modo tradendi et suscipiendi ordines.* Edition Léonine de la Somme, vol. XII, p. 369.

[15]) BELLARMIN. „Que l'ordination du diacre soit un sacrement, cela n'est pas de foi certaine car on ne peut le déduire sûrement ni de l'Ecriture Sainte, ni de la tradition et il n'existe aucune décision expresse de l'Eglise sur ce point" cité par TOURNELY, *De Ordine,* Q. IV a. 2, concl. II. S. ALPHONSE DE LIGUORI ne considère pas cette opinion comme improbable (*De Ordine,* C. II n. 736). Le Père LENNERZ croit que le diaconat est sacrement et qualifié sa thèse de *„certa et communis", op. cit.*, p. 116, n. 185. Cfr. PIE DE LANGOGNE, *La Bulle d'Innocent VIII aux Abbés de Cîteaux,* dans *Etudes Franciscaines,* 1901, t. V, pp. 129-148.

séculaire de l'Eglise : aucun acte sacramentel ne lui fut jamais confié. C'est pourquoi il faudra reprendre la thèse de CAJÉTAN et celle de DURAND DE SAINT POURÇAIN et conclure avec eux que le diaconat n'est pas un sacrement. Une seule chose a retenu les théologiens d'appliquer au diaconat les principes qu'ils ont adoptés pour les autres ordres inférieurs : le fait de l'imposition des mains. L'histoire nous a révélé depuis lors que l'imposition des mains était beaucoup plus fréquente autrefois qu'elle ne l'est aujourd'hui. Elle faisait le rite principal de la confirmation et de la pénitence, elle a eu autrefois un relief beaucoup plus grand dans le sacrement des malades [16]). Mais, ce qui importe plus, c'est qu'elle n'a pas sa valeur sacramentelle certaine et absolue dans la consécration épiscopale. Ce fait est si important qu'il rejaillit nécessairement sur la valeur du diaconat et de son rite principal.

L'Eglise ne s'est pas prononcée sur ces questions, tout comme elle n'a pas pris position quant à la valeur de la consécration épiscopale [17]). Il nous semble cependant que sa pratique sacramentaire mène peu à peu le théologien à envisager le sacrement de l'ordre dans une simplicité qui convient si bien à une oeuvre divine et limite ontologiquement la collation des pouvoirs sacerdotaux au seul presbytérat. Elle supprime du fait même le problème difficile d'une participation progressive au caractère sacerdotal que n'aurait reçu complètement que l'évêque consacré.

Sur cette base nouvelle il sera possible de revoir la théologie de l'ordre ; de repenser la tradition et d'y discerner l'élément sacramentel des éléments canoniques ou juridictionnels et d'établir enfin une doctrine spirituelle du sacerdoce claire et dogmatique sans devoir la surcharger de considérations spéculatives qui relèvent plus de la poésie que de la révélation.

Ayant établi la position du sacerdoce et déterminé ce que sont au sens strict les relations entre l'ordination presbytérale et la consécration épiscopale, il nous faut voir maintenant quels autres pouvoirs ont été communiqués

---

[16]) Sur l'imposition des mains voir : *Supplément du Dictionnaire de la Bible* sous „*Imposition*". On y trouve une bonne bibliographie sur le sujet.

[17]) Sur ce point nous ne pouvons accepter les arguments proprosés par E. BOULARAND dans son article *La consécration épiscopale est-elle sacramentelle ?* publié au *Bulletin de littérature ecclésiastique*, Toulouse, 1953, pp. 3-36. L'auteur ne semble pas connaître les intentions et les discussions qui, à Trente, ont limité la portée du canon 6. Le Père LENNERZ conclut „qu'en choisissant l'expression *‚divina ordinatione'* (ordonnance divine) il a voulu faire abstraction de la question de savoir si dans la hiérarchie d'ordre, la supériorité des évêques sur les prêtres était d'institution immédiatement divine ... de droit divin ou non" cfr. *op. cit.*, p. 86. Quant au fait de déterminer matière et forme des Ordres sacrés, Sa Sainteté PIE XII ne s'engage pas pour autant à trancher la question de la sacramentalité de *tous* ces rites. Enfin les considérations au sujet de la grâce du Saint Esprit ne suffisent pas pour avoir un sacrement là où l'Eglise implore son secours. Cette grâce peut tout aussi bien être l'effet d'un sacramental comme l'est, par exemple, la consécration des abbés. C'est d'ailleurs dans ce même sens que nous voudrions parler des grâces de la consécration épiscopale, lorsque celle-ci est conférée à un prêtre. Toute responsabilité partagée dans la mission de l'Eglise nous assure l'assistance du Saint Esprit. Qu'elle soit invoquée par un rite liturgique, un sacramental, quoi de plus normal ? C'est dans ce sens que nous comprenons l'article de J. LÉCUYER, C.S.Sp., dans *Rev. Sc. Ph. Th.*, 1952, pp. 389-417. Sinon, l'on infère de l'inconnu pour en venir à nier le connu : les faits, la pratique de l'Eglise.

à l'Eglise et comment on y participe. Ainsi, bien que de tout temps la femme est exclue de la hiérarchie d'ordre, on n'en peut dire autant de la hiérarchie de juridiction. Bien des abbesses d'autrefois ont exercé des pouvoirs que l'Eglise d'aujourd'hui réserve aux seuls évêques résidentiels. L'activité apostolique des laïcs pourrait bien nous mener à des constatations qui, dans une mesure toute différente, moins explicite peut-être ou moins étendue, se rapprochent tout de même de ce que fut la participation des abbesses aux pouvoirs apostoliques.

Les pouvoirs apostoliques sont tous les pouvoirs confiés à PIERRE, et par lui aux apôtres, au Souverain Pontife et à l'épiscopat catholique [18]). Ce sont le pouvoir d'enseignement et de magistère, le pouvoir de direction et de gouvernement. Tout acte ecclésiastique ou liturgique qui n'est pas proprement sacramentel peut se ramener à l'exercice de ces pouvoirs apostoliques : c'est en tant que représentant du Christ que l'apôtre prie, prêche, enseigne, dirige, sanctionne et punit. Tous ces actes sont placés sous le patronage du Christ qu'il représente et sous la protection et direction de l'Esprit Saint qui anime l'Eglise de Dieu.

Dans l'exercice de ces pouvoirs le Christ a assumé tout l'homme, toute la personnalité de ceux qu'il choisit pour se faire représenter. Ici la parole et le geste ne sont plus simplement rituels, cause instrumentale de la grâce comme dans l'activité sacramentelle, mais cause seconde et efficiente, cause morale : l'homme agit avec toute sa personnalité, met au service du Règne toute son intelligence, sa volonté et sa sensibilité pour transmettre le message divin et diriger les âmes vers Dieu. L'assistance divine n'en sera que plus continue et délicate.

Comme dans l'ordre sacramentel, ici également tout est don et grâce : ceux qui participent à la mission apostolique doivent participer à la mission divine confiée à PIERRE et aux premiers apôtres. A leurs pouvoirs participent toute la hiérarchie et tous les fidèles qui dans une certaine mesure sont chargés d'un apostolat spécifique ou d'un enseignement explicite de l'Eglise. Tout fidèle qui reçoit charge d'âmes, qu'il soit clerc ou laïque : évêque, curé, supérieur religieux, catéchiste ou moniteur d'Action Catholique, tous participent de façon parfois très limitée, il est vrai, mais réelle à la mission de l'Eglise et en reçoivent, ne fût-ce qu'implicitement, leur mission personnelle. Si celle-ci comporte une véritable autorité, la participation aux pouvoirs apostoliques est certaine. Il ne peut en être autrement dans une société qui toute entière

---

[18]) La thèse qui dit que les apôtres reçurent leurs pouvoirs par l'intermédiaire de PIERRE est très ancienne et fut défendue par S. THOMAS. Le Père LAYNEZ la reprit dans son exposé sur les pouvoirs ecclésiastiques qu'il écrivit au Concile de Trente, à l'intention des Pères. Cfr. LAYNEZ, *Disputationes Tridentinae*, éditées par H. GRISAR, Innsbruck, 1886, 2 vol. voir vol. I. *De origine jurisdictionis episcoporum et de Romani pontificis primatu*, pp. 1-391. La position théologique qui fait dériver la juridiction épiscopale de la juridiction papale est aujourd'hui fortement soulignée par le Pape PIE XII : *Encycl. Mystici Corporis*, 1943, *A.A.S.*, 1943, p. 212 ; *Discours aux prédicateurs de Rome*, 2 février 1942, cfr. *Osser. Rom.* 18 févr. 1942 ; LÉON XIII l'avait posée dans son Encycl. *Satis Cognitum* du 29 juin 1896 (Denzinger 1960-1).

est fondée sur la volonté de Dieu et son initiative explicite, sur un droit divin fondamental positif [19]).

Sur ces points l'enseignement de PIE XII aura été décisif. L'encyclique *Mystici Corporis* a nettement souligné cette dépendance interne de toute action et de tout apostolat dans l'Eglise [20]). Sur un autre point le pontificat de PIE XII marque, semble-t-il, un progrès doctrinal. En effet la décision de la Commission pontificale pour l'interprétation du Code décidait récemment d'appliquer au pouvoir des supérieurs religieux non exempts les normes en vigueur pour la délégation des juridictions ecclésiastiques [21]). De l'avis des auteurs, le Saint Siège reconnaissait le caractère public propre à ce genre d'autorité participée qu'est le pouvoir dominatif des supérieures religieuses par exemple [22]).

D'ailleurs la nature et les effets de leurs interventions exigeaient pareille sanction : Plus que tout autre supérieur ecclésiastique, ces supérieurs changeaient par leur décision le statut personnel des personnes qui étaient soumises à leur autorité. L'admission au noviciat, l'admission à la profession, l'émission de voeux publics ont en effet des répercussions profondes dans la vie publique de l'Eglise et dans la direction des âmes. Ce rôle éminent que jouent les supérieurs dans la constitution et l'organisation des états de perfection les situait de fait, si pas de droit, dans la vie publique de l'Eglise. Mais leur action n'est pas seulement canonique. Par la direction qu'ils donnent et l'esprit qu'ils communiquent, ils maintiennent dans leur Institut un idéal de vie que l'Eglise honore comme l'état le plus engagé dans la pratique de la charité évangélique. Parmi eux l'Eglise a reconnu des docteurs comme S. JEAN DE LA CROIX et Sainte TÉRÈSE D'AVILA. Et qui nierait aujourd'hui le rôle doctrinal de la Sainte de Lisieux ?

Les mères de famille auraient-elles également une mission d'Eglise ? Nous le croyons. Et PIE XII l'a nettement suggéré [23]). Si Dieu leur confie des enfants, c'est l'Eglise seule qui peut les introduire dans la vie surnaturelle et les guider dans leur marche vers Dieu. Ces droits de l'Eglise sont consti-

---

[19]) DELCHARD, *Le pouvoir dominatif dans les Instituts Religieux,* dans *R.C.R.*, 1952, pp. 158-175 ; 1953, pp. 11-19. Cfr CREUSEN Jos. S.I., *Pouvoir dominatif et erreur commune* dans *Acta Congressus Iuridici internationalis,* Romae, 1934, vol. IV pp. 181-192 et LARRAONA ARC. C.F.M., *De potestate dominativa publica in iure canonico,* ibidem, pp. 145-180.

[20]) Enc. *Mystici Corporis, A.A.S.*, 1943, p. 208-221 ; voir plus spécialement p. 212. Edition et commentaire du Père TROMP dans la Collection *Textus et Documenta, series Theologica,* vol. 26, 1948², pp. 22-36.

[21]) Décision du 26 mars 1952, parue dans *A.A.S.*, 1952, p. 497. Cfr. *R.C.R.*, 1952, pp. 158ss.

[22]) DELCHARD, *art. cité, R.C.R.,* 1952, pp. 159-162. Cfr J. BONDUELLE O.P. et G. KINDT C.SS.R. qui ont pris position dans un autre sens, *Supplément de la Vie Spirituelle,* 1953, pp. 299-339 et 340-346.

[23]) PIE XII ne dit-il pas : „A qui est pratiquement confié, sinon aux mères, la première transmission du message évangélique ? . . ." ; parlant aux maîtres de l'einseignement secondaire Il dira: „Nous vous parlons comme à des collaborateurs directs dans l'oeuvre qui est celle de Dieu et de l'Eglise, . . . grande est la responsabilité que nous assumons ensemble, bien qu'à un degré différent, dans des domaines aucunement séparés : la responsabilité des âmes, de la civilisation, du perfectionnement et du bonheur de l'homme sur la terre et dans les cieux. *Doc. Cath.,* 1949, col. 1287.

tutifs de sa mission. Une mère de famille chrétienne ne peut agir en dehors de l'Eglise ; elle représente l'Eglise auprès de son enfant lorsqu'elle lui transmet les enseignements de la Mère commune des fidèles et exerce sur lui une vigilance et un soin pastoral qu'on ne peut sous-estimer.

Que ce rôle de la mère de famille soit resté peu défini dans une société profondément chrétienne, il n'y a là rien qui puisse nous étonner. C'est un signe de santé que de pouvoir laisser la vie suivre son cours normal et paisible. Il faut parfois des abus et des temps de crise pour qu'on prenne clairement conscience d'une vérité révélée, d'une mission canonique, d'un mandat d'Eglise ou d'une simple obligation de conscience. Dès lors ces positions mieux définies viennent enrichir notre connaissance de la révélation et, mieux perçues, elles augmentent la claire conscience de notre appartenance au Christ et à l'Eglise.

Ainsi un même lien moral structure toute la communauté chrétienne, en sous-tend toutes les responsabilités et finalise toute l'action. Comme une force bienfaisante elle relie tous les membres à Pierre et à ses successeurs, au Pontife Romain régnant. C'est cette union avec le centre de l'Eglise qui forme la vraie unité ecclésiale, l'unité catholique. C'est cette unité dont les chrétiens prendront de plus en plus conscience, tout en construisant, malgré le malheur des temps, le Corps mystique du Christ. C'est ce même lien qui unit les évêques au successeur de Saint PIERRE, et fait dépasser toute juridiction locale pour la centrer sur son point d'origine et son but final. C'est ce lien également qui unit les prêtres et les fidèles à leur évêque, les religieux à leurs supérieurs. C'est un pouvoir apostolique qu'on a trop ignoré et qu'il faut à tout prix mettre en valeur. Il situe nos vies en les rattachant au Christ, dirige notre obéissance à l'Eglise et fonde notre apostolat dans le monde [24]).

Cette position doctrinale permettra de nuancer certaines affirmations trop catégoriques concernant le rôle de la femme dans l'Eglise. Elle est exclue de toute participation au pouvoir d'ordre, au pouvoir presbytéral. Elle n'est pas appelée aux sommets de la hiérarchie. La tradition est ferme sur ce point ; unanimement elle maintient la doctrine énoncée par Saint PAUL. Mais le rôle d'éducation et d'enseignement qu'elle retient au foyer ou qu'elle exerce au nom de l'Eglise dans l'enseignement catholique, dans la vie religieuse et les autres états de perfection, dans les oeuvres d'apostolat et de charité l'insère dans une dépendance active de la hiérarchie suprême qui n'est pas uniquement une obligation de soumission mais une participation aux pouvoirs apostoliques de juridiction, de gouvernement et de magistère, une insertion vitale dans le corps mystique du Christ. Nous songeons trop peu à l'autorité et aux pouvoirs d'abbesses et de supérieures de grandes Congrégations religieuses, qui ont joué un rôle de premier plan dans l'histoire de l'Eglise grâce aux pouvoirs hiérarchiques qui leur furent confiés.

Il ne serait pas étonnant, qu'au moment où l'Eglise doit plus que jamais

[24]) Ce point de vue apostolique du rôle des laïcs avait déjà été souligné par PIE XII dans son discours du 3 mai 1951 à l'A.C. italienne, *A.A.S.*, 1951, p. 376 ; *Doc. cath.*, 1951, col. 581. L'Encyclique *Evangelii Praecones* du 2 juin 1951 développe cette doctrine. Cfr. *Doc. cath.*, 1951, col. 779-782.

faire appel aux laïcs et aux femmes chrétiennes en particulier, elle soit amenée à vivre et à définir toujours plus nettement le lien moral qui les unit à la hiérarchie et fonde leur action apostolique : théologiquement cela revient à situer la participation de la femme aux missions apostoliques et à la juridiction ecclésiastique.

Cet exposé étonnera peut-être par sa nouveauté. Il ne fait que reprendre des positions anciennes et rafraîchir des usages ecclésiastiques approuvés qui peu à peu se regroupent en une synthèse de vie ouverte et éclairante. L'oeuvre de Dieu pacifie toujours et une vérité révélée est toujours une vérité salutaire. Elle communique une réelle grandeur qu'il serait regrettable de perdre pour éviter quelques controverses qui ont troublé parfois une sérénité superficielle mais permettent tout de même l'approfondissement des problèmes vitaux de l'Eglise.

Louvain J. BEYER, S.J.

OECUMENISCHE KRONIEK

ROME, WITTENBERG EN BYZANTIUM

Onze bedoeling is het enkele inzichten, ervaringen en conclusies naar voren te brengen, die ons getroffen hebben bij meerdere oecumenische gesprekken met Duitse Lutheranen, vooral uit de Berneuchener Kreis, Franse en Zwitserse Calvinisten en Russische Orthodoxen uit Parijs gedurende de vacantiemaanden van 1953. Al moet W. CHURCHILL, trouwens niet geheel ten onrechte, beweerd hebben dat „the essentials of persuasive and convincing speechmaking were three in number; in order of importance first, who you are; second, how you say it; third, what you say", keren wij deze orde beslist om, en interesseren ons slechts voor *hetgeen* gezegd werd, en niet voor wie het mocht gezegd hebben. Oecumenische gesprekken zijn te delicaat, dan dat wij graag onze eigen inzichten zouden laten uiteenzetten door anderen. Dit rechtmatige verlangen willen wij ook bij onze gesprekpartners eerbiedigen. Het zal ons niet beletten bij gelegenheid te verwijzen naar enkele geschriften, die wij in verband met deze bevindingen hebben gelezen.

Een eerste ervaring, waarvoor trouwens ook enkele Duitse Lutheranen uitkwamen als voor hun persoonlijke overtuiging, is deze: oecumenisme heeft geen zin, zolang het geen samenspraak wordt tussen de drie hoofdgroepen, waarin het Christendom zo niet quantitatief, althans qualitatief is uiteengevallen: de Orthodoxie, de Reformatie en het Katholicisme. Zolang de Wereldraad der Kerken, beweerde een lutherse „Pastor", zich vooral toelegt op gesprekken met de sectarische vormen van religie, die aan de zelfkant van het Christendom voortwoekeren, verliest hij zijn tijd. De Hereniging kan slechts dáár gedacht worden, waar de scheuring heeft plaats gehad, en wel in een normaal menselijk en tevens dogmatisch klimaat. Meer nog, de aetiologie van deze scheuring, de genese zelf van de verwijdering is van een uitzonderlijke oecumenische betekenis. Op dat ogenblik sprak men nog voor een deel dezelfde taal. Later hebben de fronten zich vastgezet. Met de vervreemding, de controverse en de oorlogen — sommige Kruistochten in het Oosten en de godsdienstoorlogen in het Westen — werd aan beide zijden van een geestelijk Nomansland een hechte muur van vooroordelen opgebouwd, welke veel meer de uitdrukking waren van simplifiërende en kleinerende tendensen van een collective agressiviteit, op het vlak dus van het psychische, dan de oprechte en loyale vertolking van een dieper geestelijk en religieus inzicht. Lund heeft ten overvloede gewezen op de buiten-dogmatische invloeden, nationale, sociologische en psychologische, die onze huidige verdeeldheid en ons wederzijds onbegrip steeds blijven voeden en stijven. Een aetiologisch inzicht ten slotte in de scheuring brengt pas de eigenlijke

motieven naar voren, en die zijn dikwijls langs beide kanten beschamend, niet zozeer om het dramatisch pathos, dat door latere schrijvers op de eerste feiten werd geprojecteerd, als wel om hunne petieterige, bekrompen en soms heel domme kleinmenselijkheid. Studies als die van K. A. MEISSINGER en J. LORTZ over LUTHER zijn hierin een les en een voorbeeld!

Wij spraken over het belang van het getuigenis van de Griekse en Russische Kerk. Iedereen weet, hoe onze Westerse disputen over de Rechtvaardiging voor de meeste Oosterlingen onbegrijpelijk zijn. Het is trouwens opvallend, hoe in het dispuut de fronten voortdurend wisselen: nu staat Rome met Constantinopel tegenover Wittenberg en Genève; dan weer staan wij met deze laatste tegenover Moskouw en Byzantium, Oost tegen West. Zo vermag het Oosten ons soms te bevrijden van sommige valse problemen, waarin wij in het Westen lijken te zijn vast gelopen.

Zo gebeurde het op één dag, dat na eindeloos over en weer disputeren tussen Calvinistische en Roomse theologen over het wezen van de genade, de vergadering zich richtte tot een patroloog uit het Oosten, om te horen, hoe het Oosten zich ooit verdedigde tegen het Pelagianisme. De Calvinisten hadden volgehouden, dat de R.K. uitleg van de genade, en vooral van een „geschapen genade", die daarbij de fundamentele verwording van de mens niet aanvaardde, niet aan een soort crypto-pelagianisme kon ontsnappen. Alléén de „theologia crucis", als volledige veroordeling van de zondige mens, was in staat de geringste pelagiaanse infectie uit te branden. Het antwoord uit de Orthodoxie was een der meest treffende getuigenissen, die wij in deze dagen mochten ervaren. Wij Oosterlingen, klonk het, blijven in wezen vreemd tegenover deze probleemstelling. Nochtans moeten ook wij hierin onze volle christelijke verantwoordelijkheid durven opnemen, want het was ook onze schuld, zo wij afwezig waren, toen in de XVIde eeuw de Kerk door een nieuwe scheuring werd ontheiligd. Trouwens ook wij stonden eens voor een similaire krisis: het opkomend Byzantijns humanisme en rationalisme van de XIIde eeuw. Het antwoord van Byzantium was niet het vernederen van de mens in een „theologia crucis", maar het verheerlijken van God en zijn Heil in onze zielen in een vernieuwde „theologia gloriae". Wie eenmaal heeft ingezien, welke de heerlijkheid is van de „θεοποίησις", kan geen hinder meer ervaren van het Pelagianisme. Er lijkt ons iets krampachtigs aanwezig te zijn in de zelfvernedering van de Westerse mens. Ten slotte blijft hij als het ware ingekapseld in een duister en diep zelfbehagen, wanneer hij steeds met voorkeur van uit zijn eigen verguizing tot God wil opgaan. Het Oosten bereikt een grotere vrede en evangelische kinderlijkheid in de exstatische en dikwijls zwijgende aanbidding van Gods majesteitelijk werken in onze zielen.

Trouwens men merkt veel te weinig op, dat de Reformatie meestal onbewust, maar dikwijls ook expliciet een soort „prolapsarisch" Pelagianisme voorstaat, dat wel beschouwd even verfoeilijk is, als wat men dan in deze contekst een „postlapsarisch" Pelagianisme zou moeten noemen. In zover als de moderne Reformatie uit een onoverwinnelijke afkeer voor het „metaphysisch" aspect in het onderscheid tussen natuur en bovennatuur staande

houdt, dat de paradijselijke mens *van nature uit* het goddelijk leven bezat, stelt zij zich bloot aan dezelfde fout, die zij met zoveel hardnekkigheid in Rome bestrijdt: het neerhalen van Gods Heerlijkheid. Beweren dat de mens een soort recht zou hebben om samen met de Zoon zoonlijk zich te richten tot de Vader, en dit uit de kracht van de H. Geest, schendt veel dieper het onzegbare en totaal onverdiende en de mens helemaal verrassende godgelijke leven dan na de val niet genoeg aandacht te schenken aan de verdorvenheid van de zondaar. M.a.w. genade is genade, totaal onverdiende genade, eerst en vooral, omdat zij een deelhebben is aan Gods eigen leven, waarbij komt *in tweede instantie,* maar even schriftuurlijk, dat deze mens dit leven in hoogmoed en zonde heeft verbeurd. Dit heeft het Oosten altijd goed gezien, en de z.g. „metaphysiek" van natuur en bovennatuur ligt niet aan de oorsprong van dit dogmatisch inzicht, maar lijkt een noodzakelijk „theologoemenon", ons juist door dit schriftuurlijk en traditioneel gegeven opgelegd. Men moet hoofd- en bijzaak goed blijven onderscheiden: het is niet, omdat in een bepaalde tijd en in bepaalde scholen sommige R.K. theologen dit onderscheid tussen natuur en bovennatuur nogal „Stockmässig", zoals het dan heet, hebben behandeld, dat men uit vrees hiervoor heel de rijkdom en weelde van het geloof moet gaan vervlakken [1]).

Parallel hiermede trof ons een ander feit. De idee van een „geschapen genade" lijkt de Reformatie essentieel pelagiaans. Nu is het een feit, dat dit theologisch concept in de XIIIde eeuw onder meer werd ingevoerd om het Pelagianisme in de opkomende theologie van de genade schaakmat te zetten. Een denker als BONAVENTURA vindt dat deze zienswijze als een „sententia securior et rationabilior" moet worden aanvaard, juist omdat zij beter ingaat tegen elk pelagiaans ferment. Zo wij immers geen „geschapen genade" in onze heiliging denken, blijven wij gemakkelijker bij de indruk uit eigen kracht naar God te kunnen opgaan. Deze genade wijst dus naar zijn inzicht heel wat duidelijker op de „indigentia hominis". Zo ook in de *Summa Alexandri* van rond 1245. Is dit niet precies het tegendeel van wat in alle Reformatorische werken te lezen valt? Het bewijst althans aan de hand van vaste historische feiten, dat deze typisch Roomse leer in zekere zin *ambivalent* is, nl. goed kan verstaan worden, èn ook verkeerd; verkeerd kan beleefd worden, maar ook goed. Wil men uit de ban geraken van een eenmaal definitief aangenomen controversionele stelling, ten slotte uit de verstijving van de gewoonte, waaruit heel wat geestelijke inhoud is verdwenen, dan moet men tot op een hoger plan opklimmen, en hiertoe helpen ons altijd de nuchtere historische feiten.

Maar hier staan wij voor een andere haast onoverkomelijke moeilijkheid. De feiten, en vooral de geestelijke werkelijkheden, waarover de theologie het heeft, worden bij ons mensen uitgedrukt, maar ook in niet geringe mate verduisterd door het gesproken en geschreven woord. Het menselijke woord zit

---

[1]) Zie hierover de overigens goede Barthkenner L. MALEVEZ, *La gratuité du surnaturel,* in *Nouv. Revue théol.* 75 (1953) 561-586 en 673-689, vooral waar hij terecht onderscheidt tussen „la gratuité absolue, définie par en haut" en „la gratuité relative", en drukt op het feit dat het hier gaat over een „passage du réel au possible, et non pas l'inverse" blz. 682-683.

met talrijke adhaerenties vast aan een bepaald en tijdgebonden geestelijk en cultuurhistorisch geheel. Een der meest ontstellende ervaringen was wel de volgende: men mag een woord als „genade", als „verdienste" nog zo scherp uitleggen, de geestelijke inhoud ervan ontleden tot op het ogenblik dat men elkaar eindelijk gaat verstaan, zo gauw dit woord weer opdoemt in het gesprek, wordt heel deze inspanning als met één slag ongedaan gemaakt. De primitieven hebben te recht aan het woord een magische kracht toegekend. „Gratia creata" wijst voor een theoloog uit de Reformatie haast onherroepelijk op een *ding*, iets dat *op zich zelf staat*, en dus in zekere mate los van God. Als of God in zijn scheppingsdaad iets zou kunnen *los*laten! Zo ook wekt „verdienste" vanzelf en onmiddellijk het schrikbeeld op van iets, waar men groot op gaat, iets dat men *tegen God* gaat opstellen om Hem op voet van gelijkheid zekere voordelen af te persen. Wij wijzen op speciale vormen van woord-gebondenheid van de kant van de Reformatie. Hetzelfde kan men waarnemen bij de R.K. partner tegenover de Reformatie. De meeste eigen woorden en theologische termen blijken bij de tegenpartij zo besmet te zijn met affectieve en buiten-theologische bindingen, dat het haast onbegonnen werk lijkt elkaar juist en eerlijk te verstaan, elkaar te beoordelen op de zuiver geestelijke en theologische inzichten en bedoelingen. Daarom kan de studie van het geschreven, en dus levenloos woord nooit het levend en broederlijk gesprek vervangen. Persoonlijk mochten wij in drie weken gesprek meer leren over de Reformatie dan in zes jaren studie!

Daarbij komt nog, dat de meeste woorden gevat zitten in theologische systemen, die sinds eeuwen geen contact meer hebben met elkaar. „Genade" betekent in de Reformatie Gods uitverkiezende en verlossende Liefde; bij ons echter, hetgeen die Liefde in ons uitwerkt, waarvoor de Reformatie, vooral bij de Calvinisten, een ander woord gebruikt, nl. de „Wedergeboorte". De vraagstelling bij de Reformatie is trouwens verschillend. Uitgaande van het feit dat mijn heilsverzekerdheid alleen op God mag berusten, zal de Reformatie allereerst haar aandacht vestigen op de „Iustitia". Om juist Gods onaantastbaar initiatief te duidelijker te beklemtonen, zal deze *Iustitia* „extrinsiek" gedacht worden, waarbij de katholiek onmiddellijk ook „extrinsieke" heiliging verstaat, omdat bij hem rechtvaardiging en heiliging identiek zijn. In Rome en Constantinopel is men niet zozeer bekommerd om het veilig stellen van Gods Majesteit. Deze spreekt van zelf. Het Oosten zal liturgisch-schouwend en kinderlijk tevens opgaan in deze Heerlijkheid Gods, die ons totaal vervult in het mysterie van de vergoddelijking, terwijl het meer ascetisch gerichte en soms wellicht al te activistische R.K. Westen onmiddellijk de vraag stelt, hoe de mens op dit overheerlijke initiatief van God moet antwoorden. Het antwoord gaat over de wellicht nogal technisch uitgetekende paden van de verschillende genadevormen, de deugden, de gaven, die uitbloeien in de heiligheid van leven, laten wij het gevreesde en gevaarlijke woord gebruiken, in de „verdienste", en tot volledige vervulling geraken, steeds uit en door God, in het hiernamaals.

Deze discussies worden nog meer bemoeilijkt, omdat het ons toeschijnt — wij willen heel vrij en oprecht spreken, met de grootste eerbied tevens voor

onze afgescheiden broeders —, dat de Reformatie zich nog niet heeft verlost van die typische en o.i. onvruchtbare instelling van *verzet*, die haar tot „Protesterenden" en „Protestanten" maakte. Ons had het reeds getroffen, hoe na lange besprekingen over het juiste begrip van de genade, wanneer men elkaar reeds sterk had benaderd, telkens dezelfde zin loskwam : „Aber wir fürchten, dass Sie . . . . !" Mijlen verder en in een totaal ander midden, klonk reeds de eerste dag : „Mais nous avons peur, que Vous n'accordiez trop à l'activité humaine . . . . !"

Zoals Max LACKMANN het zeer juist erkent in zijn *Reformatorische Rechtfertigungslehre* (Stuttgart, 1953, blz. 85): „Angst ist kein christliches Argument. Sind wir dem Heiligen Geist gehorsam, werden wir auch bewahrt und geführt." Dit belet hem evenwel niet in datzelfde boek, en trouwens ook elders, als in een klein artikel in het tijdschrift van de Michaelsbruderschaft, *„Unsere Apostolische Verantwortung"*, telkens weer te moeten „protesteren". „Es ist heute unmöglich, sich einfach die Polemik der Reformation gegen . . . . geläufige theologische Begriffe der Gnadenlehre (‚Verdienst', ‚eingegossene Gnade') zu eigen zu machen. Sicherlich haben auch *wir* (door L. gecursiveerd) hier noch zu ‚protestieren'. Aber das ‚Schwert des Geistes', das wir zu führen haben, kann nicht einfach das Schwert altlutherischer Polemik sein." (*Quatember* 17 (1952/53) 227). K. A. MEISSINGER gaat verder en spreekt soms van „das gleiche Ressentiment" (*Luther*, Bern, 1953, blz. 129). Elke bezinning, ook de theologische, wordt onoverkomelijk vertroebeld door de vrees, en zeker door het ressentiment. De psychologie heeft ons geleerd, dat op het psychisch, en niet zuiver geestelijk plan, van het agressief verweer de mens gaat simplifiëren. Niets is zo *geestelijk verarmend*, zowel collectief als individueel, als de agressiviteit. En deze wordt in ons altijd opgewekt, zo gauw wij gaan denken in functie van een verweer. Zo men tegenwoordig zoveel kritiek hoort over de natridentijnse R.K. theologie, is het ook, omdat deze een theologie was van verweer, en niet genoeg van aanbiddende en schroomvol luisterende contemplatie. En dit was toch de allereerste betekenis van „Θεολογία", waar zij bij de Griekse Vaders uitsluitend gebruikt werd voor de theologische en mystische beschouwing van het hoogste mysterie van de Drieëenheid. Voorzeker *elke* menselijke theologie is *gevaarlijk*, en moet een zekere mate van *protest* uitlokken in zover zij zich bedient van het „woord".

De beste denkers trouwens in het Protestantisme zijn zich ten volle bewust van het gevaarlijke en ijdele van deze „negatieve" houding. Men leze slechts het opmerkelijke artikel van Franz L. LEENHARDT *„Des raisons et de la façon d'être protestant"* (*Verbum Caro* 7 (1953) 24-44). Het Reformatorisch *protest* moet centraal gericht zijn, zegt hij en niet peripherisch, antikatholiek. Maar daarom moet zij zich beter bewust worden van hare eigen philosophische instelling, die essentieel bijbels is en hebreeuws. Vooral de Luthersen kunnen maar niet aanvaarden, „qu'il y a toute une métaphysique dans la seule façon dont on choisit les mots !" (art. cit., blz. 34).

Zo komen wij aan de laatste en centrale moeilijkheid, die zich telkens weer voordoet in dergelijke gesprekken. De rechtvaardigingsleer van de *gelovige*

Reformatie, van zulke theologen dus, die buiten alle vrijzinnigheid of existentialistische dialektiek om volledig trouw willen blijven aan de gehele Schrift — en b.v. niet aan een op de spits gedreven Paulinisme —, aan de leer van de oude Reformatoren en van de Belijdenisschriften, komt soms zeer dicht te liggen bij de R.K. leer. Soms heeft men de indruk, dat meerdere Reformatorische sprekers of schrijvers hierom geplaagd worden door een duister schuldgevoel, dat zij trachten „af te reageren" door op een in grimmige kleuren uitgebeelde R.K. draak hun dogmatische pijlen af te schieten. IJdel theologisch tijdverdrijf, want geen enkele Katholiek kan zich in dergelijke caricaturen van zijn leer en geloof herkennen.

Wanneer men door de harde schaal van een sterk verschillende en vaste terminologie heen breekt, zich verder de moeite geeft steeds het onderscheid te bewaren tussen de beschreven goddelijke *werkelijkheden* en de bepaalde menselijke denkvormen en -perspectieven, staat men soms werkelijk dichter bij elkaar dan sommigen het wellicht gezond vinden. Enkele ogenblikken later merkt men echter, dat dit slechts een *illusie* was, want de besluiten, die men aan beide zijden uit deze zo gelijkende inzichten heeft getrokken, worden als door een geheime magnetische kracht uit elkaar gedreven. Het is alsof men voor een onzichtbare muur stond, en dat op het ogenblik dat men elkaar de hand wil reiken, de tastende handen afgestoten worden en weer uiteengaan.

Wij stelden deze vraag op een gastcollege, dat wij mochten houden voor Lutherse professoren en studenten in de theologie op de Christian-Albrecht-Universiteit van Kiel, en kregen geen duidelijk antwoord, vooral bij gebrek aan tijd, want zulke vragen kunnen niet in een handomdraai beantwoord worden. Totnogtoe vonden wij geen beter antwoord — hetwelk ons toch nog niet bevredigt — als dat van K. BARTH (*Die Theologie und die Kirche,* 1938, blz. 287), en van zijn R.K. commentator Dr H. U. VON BALTHASAR (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie,* 1951, blz. 55-56), die hierbij ook verwijst naar de suggesties van E. PRZYWARA. Het Reformatorische en Katholieke denken zou bepaald worden door een verschillend „Formalprinzip", als door een verschillende a-priori-vorm van hun theologisch denken. Wij spreken over hetzelfde, maar op een verschillende wijze, omdat dit zelfde object telkens ook verschillend gezien wordt. „Dies ist es, was das Gespräch so ungemein schwierig macht: dass es um ein Formales geht, welches doch jeweils *nur* in einem Inhaltlichen fassbar wird.... Und insofern wird das Gespräch über die beiden Formen des Christentums nicht anderes sein können *als nüchterne und sachliche dogmatische Prinzipienlehre."* (VON BALTHASAR, op. cit., blz. 56. Wij cursiveren).

Deze theologische a-priori-vormen moeten voorzeker op het plan van het abstracte denken worden achterhaald. Daarom stelt F. L. LEENHARDT terecht in het bovenvermeld artikel voor, dat de theologen uit de Reformatie zich beter zouden gaan bezinnen over de impliciete philosophische struktuur van hun denken, aan de hand b.v. van een boek, als dat van Thorleif BOMANN, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen, 1952 in art. cit. blz. 33-44). Ons wil het echter voorkomen, dat deze prin-

cipes ook moeten gezien worden in hun precieze *historische* zetting, hun „Sitz im Leben".

Dit zouden wij willen aantonen aan de hand van enkele voorbeelden uit boeken, die onlangs zijn verschenen.

Dr D. J. DE GROOT heeft een belangrijk werk geschreven over de Wedergeboorte [2]). Tussen de twee onheilvolle diepten van het Pelagianisme, het Arminianisme en het Synergisme in al zijn vormen (ook het R. Katholieke, zoals hij het ziet, waar hij gelukkig niet veel woorden aan verliest), en aan de andere kant de dialectiek van een K. BARTH, een H. F. KOHLBRÜGGE, en diens schoonzoon Ed. BOEHL, volgt hij na H. BAVINCK en A. KUYPER het smalle en lastige pad, dat sommigen tegenwoordig het „Neo-Calvinisme" noemen. De uitwerking van zijn theologie is helemaal classiek. Uitgaande van het eeuwige welbehagen van de Vader, het Verlossingswerk van de Zoon, en de inwerking van de H. Geest komt hij bij het centrale hoofdstuk over de „Wedergeboorte als reële verandering van het hart des mensen". Daarop volgen de verschillende stadia: „de principiële verandering des harten", de voortgaande vernieuwing en de voltooiing. Het hele betoog wordt gedragen door de affirmaties van de Schrift, maar tevens ook door de leer van CALVIJN, van de Calvinistische Orthodoxie, en vooral van de Belijdenisschriften.

Wij willen de Schrijver niet ontstemmen, maar wellicht zal het hem niet helemaal onverschillig laten, wanneer wij vaststellen, dat zowel zijn methode, als de totale geleding van zijn studie voor een belangrijk deel op voorbeeldige wijze de richtlijnen nakomt, die een bekende specialist in de R.K. Genadetheologie, Prof. Dr G. PHILIPS van de Leuvense Universiteit, heeft gegeven voor de hervorming van het theologische tractaat van de Genade [3]). Het feit dat dit werkje in het Latijn werd gesteld, vermindert wellicht zijn oecumenische betekenis. Wij erkennen er evenwel een ander voordeel in, nl. dat de theologen uit de Reformatie niet meer mogen vermoeden, dat het hier om een bepaalde private opinie zou gaan van een soort Roomse outsider. Prof. Dr G. PHILIPS richt zich met het Latijn in volle openheid tot de hele R.K. Kerk, en resumeert daadwerkelijk in deze gedrongen bladzijden het beste van wat de R.K. theologen de laatste jaren aangaande deze problemen hebben gevonden en naar voren gebracht.

Dr DE GROOT, zeiden wij, staat op sommige ogenblikken zeer dicht bij wat de R.K. theologie leert, wanneer zij over „genade" spreekt. Niet alleen vertrekt hij terecht van de actieve scheppende inwerking van de H. Drieëenheid, en wil hij dit goddelijk initiatief ook geen ogenblik loslaten, maar hij spreekt onomwonden, als H. BAVINCK (habitus en qualitates) en A. KUYPER („nieuwe levenskiem") van „een werkelijke vernieuwing van de natuur van de mens

---

[2]) Dr D. J. de GROOT, *De Wedergeboorte*, Kampen, J. H. Kok, 1952, 16 x 24, 336 blz., geb. f 9.75, ing. f 8.—.

[3]) G. PHILIPS, *De ratione instituendi Tractatum de Gratia nostra Sanctificationis*, eerst verschenen als artikel in de *Ephemerides Theol. Lov.* 26 (1953) blz. 355-372, en nu als overdruk in de *Bibliotheca Ephemeridum Theol. Lov.*, n. V, Leuven, Leuvense Universitaire Uitgaven, 1953, 16.5 x 25.5, ing. 20 B.frs.

in haar diepste wortel en kern", „in het verborgen centrum van zijn bestaan" — zijn „zielegrond" zou RUUSBROEC zeggen — en zelfs van een „ingestorte genade", die het verstand verlicht en de wil sterkt, zodat in ons „een nieuwe en van God geheiligde activiteit" ontstaat. Dit heeft trouwens niets verrassends aan zich voor wie beter ingelicht is over de leer van de oude Reformatoren, en vooral van CALVIJN.

De schim van het „synergisme" komt dan ook benauwend om de hoek kijken. Herhaalde malen klaagt DE GROOT dan ook over het feit dat K. BARTH en KOHLBRÜGGE deze traditionele gereformeerde leer verdraaien, dat hun kritiek „haar eigen zwakheid al te zichtbaar demonstreerde door van de opvattingen, die zij bestreed, caricaturale voorstellingen te geven" (280, ook 165-166, 285 en 289 enz.), dat zij tenslotte doen aan „Konszequenzmacherei" (131).

En wat zal de R.K. theologie zelf hierover te zeggen hebben? Vooreerst blijkt het wel dat Dr DE GROOT in dezen ook niet helemaal vrij te pleiten is van een subtiele „Konszequenzmacherei". Het is niet waar, dat de „voorbereidende genade" in de R.K. theologie de Verzoening zou moeten „verdienen" (203 en 205), noch dat de genade geen „qualitatieve" vernieuwing zou zijn, in zover ten minste deze door Dr DE GROOT duidelijk wordt gesteld tegenover „een substantiële en ontologische verandering van het hart" in de zin van „een nieuwe substantie" (217), noch ten slotte dat de heiliging een „factor" moet zijn in onze rechtvaardigmaking (135). Wel is het waar dat men dergelijke woordelijke affirmaties kan terug vinden in de beste boeken van de R.K. theologie, maar zeker niet met die bepaalde accenten, die Dr DE GROOT legt. Hierom juist lijkt ons deze caricatuur eerder subtiel, omdat dezelfde woorden niet hetzelfde accent bewaren, noch dezelfde inhoud. Dit kan men nog het best bewijzen door een soort tegenproef. Alles wat Dr DE GROOT zegt om de groei van onze heiliging te verdedigen tegenover de aantijgingen van BARTH, kan door een R.K. theoloog zonder de minste moeite onderschreven worden. Deze toenemende heiliging wijst ook bij ons op een steeds groeiend geloof, en dus een steeds radicaler loslaten van zich zelf (281-282), een groeiende ootmoed (287). Heel dat groeiende vernieuwde leven blijft uit Christus stromen (300-301), en brengt ons noodzakelijk naar een steeds intenser liefde tot God en de mensen (305). In beide gevallen betekent deze „ingeschonken genade" nooit, dat wij een ogenblik op welke wijze dan ook los geraken van God, en op „onze eigen krukken" naar God voortstrompelen moeten.

Wij staan dus heel dicht bij elkaar, en toch is het maar al te duidelijk, dat wij ook tegenover elkaar staan.

Naar de boven vermelde opinie van K. BARTH, die eigenlijk gehaald is uit een toespraak van hem over „Het begrip van de Kerk", op 11 Juli 1927 gehouden voor een R.K. organisatie van de Zentrum-partij te Münster, moet men hier ook weer zeggen: „Darum, weil wir so anders *aliter* sehen, sehen wir dann teilweise wirklich auch Anderes *alia,* kommt zu dem Streit über das *quale* hinzu der prinzipiell sekundäre (?) Streit über das *quantum,* . . . alles brennende und entscheidende Fragen wahrhaftig, aber brennend und ent-

scheidend doch nur darum, weil wir vorher und im Grunde über etwas ganz *Anderes* streiten." (op. cit., blz. 287).

Wij geloven dus beiden, Dr J. DE GROOT en wij, in een ware en werkelijke heiliging van het „hart" door de onbeschrijfelijke inwerking van Gods Geest. Wij zien en geloven evenwel *aliter*. Dit *aliter* wordt o.i. voorzeker op een hinderende wijze bepaald door de reeds beschreven instelling van verzet en protest, maar ook, en dat is juist dè vraag, door een verschillend „Formalprinzip" van ons religieuze geloven en denken.

Dat dit *aliter* ondertussen ook *alia* met zich medebrengt blijkt reeds van af het eerste moment van onze „Wedergeboorte", het eeuwige welbehagen Gods. Om te zekerder Gods supreme Majesteit te bevestigen, uit vrees dus voor elke vorm van „synergisme", zal bij dit welbehagen de nadruk gelegd worden op Gods uitverkiezing (25-28). Wij weten, hoe zelfs bij Gereformeerden deze „praedestinatie" verschillend kan genuanceerd worden. Het *alia*-aspect kwam in onze gesprekken duidelijk naar voren, toen een Professor in Calvinistische theologie uit Lyon staande hield, dat, zo iemand in zijn later leven het geloof in ontrouw verliest, dit een duidelijk teken is van het feit, dat hij het ware geloof ook nooit ontvangen had. Dr J. DE GROOT drukt zich ogenschijnlijk niet uit in zulke krasse bewoordingen (28). Heel terecht wil hij dit inzicht in de uitverkiezing zuiveren van elke vorm van grof individualisme, en plaatst deze terug in haar normale contekst, de uitverkiezing in Christus en in de Kerk (27-28). Hierbij zouden wij ons zonder moeite kunnen en zelfs moeten aansluiten. Of hij echter de „praedestinatie" zo bepaalt op een voor ons onaannemelijke wijze, blijkt niet zo duidelijk uit zijn werk.

De vergelijking wordt moeilijker, waar het om de „Wedergeboorte" zelf gaat. Samen met heel de Reformatie ziet J. DE GROOT in het éne verlossende gebaar van God een reëel onderscheid — wij zeggen niet een *totaal* uit elkaar liggen — tussen de rechtvaardiging en de heiliging. Hierin werkt zonder twijfel het *aliter* door. „Rechtvaardig zijn" geldt woordelijk slechts „Coram Deo", en kan dus slechts aan God te danken zijn en aan de verdiensten van Christus. *Daarom juist moet in de Reformatie de rechtvaardiging in wezen extrinsiek gedacht worden.*

Wij vragen ons af, of dit onderscheid tussen Rechtvaardiging en Heiliging, waarbij de Rechtvaardiging alleen van God uit wordt gedacht (en dus extrinsiek), omdat zij, zoals het woord „Rechtvaardiging" het uitdrukt, ook vóór God *moet gelden*, en dus alleen uit God kan komen, daar wij fundamenteel, als zondaren, niet in staat zijn om iets te doen, wat voor God zou gelden, niet een andere wijze is om uit te drukken, *dat ons eeuwig heil een volledig onverdiende genade is*. De Heiliging echter in de Wedergeboorte is die zelfde onverdiende heilsdaad van God *op ons plan*, in zover „Gods Woord altijd bereikt wat het uitspreekt", en ons dus ook werkelijk heiligt. Zoals Dr J. DE GROOT het uitdrukt, mag deze Heiliging geen *„factor"* zijn in onze Rechtvaardiging, iets wat *voor God zou gelden, „coram Deo"*.

Zo beschouwd lijkt ons deze theologische doctrine een in een verschillend perspectief uitgedrukte vertolking van wat ook het R. Katholicisme leert, wanneer het zegt, dat de zondaar uit zich zelf, en dus zonder Gods uitver-

kiezing en genade, in de absolute onmogelijkheid verkeert om naar God op te gaan. Dit verschillend perspectief lijkt ons verder eerder *nominalistisch* georiënteerd, in een systeem, dat de verschillende aspecten van één en dezelfde werkelijkheid eerder *neven* elkaar denkt, dan organisch *in* elkaar.

Dit neemt niet weg, dat bij de meeste moderne Reformatoren, de totaal consequente aanvaarding van de „innerlijkheid" van deze Heiliging, vooral in de zo gewantrouwde metaphysieke termen van *„vaste* qualiteit", steeds blijft stuiten op een diep religieus verzet. En zo wordt het *aliter* weldra ook tot *alia*. In de dialektische theologie wordt deze „innerlijkheid" immers meestal herleid tot een nieuwe, reële en onomkeerbare *verhouding* van God naar de mensen toe, waarbij deze laatsten onveranderlijk zondaren blijven, maar dialectisch in God tot kinderen Gods worden gesteld. De Luthersen blijven ook huiverig staan voor alles wat zou gaan lijken op wat wij R.K. noemen een *„staat* van genade", waarbij zij vrezen dat Gods majesteitelijk en supreme handelen „vermenselijkt" zou worden in „ontische" kategorieën. Zij denken daarom deze voor hen ook *ware innerlijke heiliging* eerder *punctueel*. Hieruit stamt de algemene voorkeur voor het *vertikale* en existentiële denken in de theologische systematiek boven het z.g. *„horizontale"* en ontologische. Dit laatste wordt praktisch door de Reformatie als „synergistisch", humanistisch en onschriftuurlijk gebrandmerkt.

Dr J. DE GROOT zal zeker niet graag spreken over een horizontale opvatting van de „Wedergeboorte", maar tevens voelt hij evenmin voor een vorm van existentieel denken. Deze horizontaliteit is er evenwel, in zover hij terdege een reëel begin aanvaardt, een „kiem", die in gestage groei toeneemt, en zijn „voltooiing" vindt in het hiernamaals. Hij drukt terecht op het *continuë* aspect van wat hier op aarde steeds onvolmaakt was, en in de hemel door Gods kracht volmaakt aanwezig zal zijn (325-329). Maar nog eens : dit „horizontale" zal voor God niet *gelden*. Dit doet het bij ons evenmin, ten minste in de *sterke* betekenis, die J. DE GROOT hieraan geeft, nl. los van God, als van gelijke tot gelijke.

Een derde cruciaal punt, waar het *aliter* steeds blijft doorwerken, en dikwijls *alia* voortbrengt, vormt de vraag naar de *waarde* van dit leven voor Gods ogen, nl. naar de „verdienste". Het blijft voor een oecumenisch voelende broeder uit de Reformatie steeds een verrassing, wanneer men met hem rustig en onbevangen leest en overweegt, wat het Concilie van Trente heeft geschreven over de „verdienste" (DENZINGER, n. 809-810). Hij zal oprecht bekennen, dat Trente in dit meesterlijke hoofdstuk echt een antwoord heeft gegeven op LUTHER's protest tegen de „werkheiligheid". Maar zijn vrees zal hierom niet verdwenen zijn, noch zijn protest tegen wat hij dan de *praktijk* zal noemen van de R.K. Kerk. Dit lijkt ons echter een al te gemakkelijk antwoord, want ook onze broeder uit de Reformatie zal niet beweren, dat bij hem de praktijk altijd beantwoordt aan de juiste leer. Zo hij zo eerlijk is zich niet te willen verzoenen met deze al te simplistische uitvlucht, dan zal toch weer het woord „verdienste", dat bij hem geladen blijft met irreligieus affect, en weldra ook de leer die hiermede verbonden is, spontaan het Reformatorische protest weer oproepen, dat men aan Gods Heerlijkheid

te kort doet. Wij zouden kunnen aanvoeren, dat de hele beschrijving van de groei en de *continuë* voltooiing van de wedergeboorte in de zaligheid, zoals J. DE GROOT deze voorstelt, in wezen overeenkomt met de leer van de verdienste van onze goede werken. Blijft toch het wezenlijke verschil, en dus ook dikwijls het *aliud*, dat hij niet kan aanvaarden, dat God onze goede werken, die in wezen zijn gaven blijven, in mededogen en erbarming voorzeker, maar ook werkelijk aanvaardt : „ut eorum velit esse merita, quae sunt ipsius bona", zoals Augustinus het zegt, en Trente het na hem herhaalt (DENZINGER, n. 141 en 810 ; AUGUSTINUS, *Epist. 194 ad Sixtum* 5, 19 ; *PL* 33, 880).

Zo zouden we stuk voor stuk al de aspecten van onze rechtvaardiging en heiliging : onze zondigheid b.v. en „algehele" verdorvenheid, kunnen doornemen, en steeds weer stuiten op dit *aliter*, dit *quale* van ons dogmatische denken, dat dikwijls, *maar niet altijd*, althans niet altijd duidelijk, een *aliud*, een nieuw *quantum* in de geloofswaarheden naar voren brengt, of afwijzen doet.

En des te dringender stelt zich de vraag naar dit „Formalprinzip" van ons theologisch denken, dat van zulk een tragische betekenis is voor de Christenheid. Wij hielden hierboven staande dat een louter speculatief beschouwen van het probleem niet volstaat. Wij moeten ook zoeken naar de „Sitz im Leben" van dit protest, de existentiële en historisch bepaalde structuur van dit verschillende denken. Prof. W. H. VAN DE POL heeft het als phenomenoloog uit zijn levende ervaring van de Reformatie trachten te omschrijven als een „radicale vertwijfeling ... aan de empirische Kerk" (*Het Christelijk Dilemma*, 1948, blz. 318-319). Zeker is het, dat zo gauw men het in oecumenische gesprekken krijgt over DE „Kerk", dat de meningen onmiddellijk uiteenvallen. Daar staan de fronten scherp en onherroepelijk uitgetekend. Dit is het bewijs, dat wij zowel bij de Menswording — wat J. DE GROOT goed heeft ingezien tegen BARTH c.s. — als bij de Rechtvaardiging en Heiliging niet alleen *aliter*, maar ook *alia* denken. Een wellicht haast onnaspeurbare scheur in dezen zet zich onvermijdelijk door tot een wijde afgrond in de Sacramenten en de Kerkleer (Zie hierover het zeer revelerende werkje van Y. J.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Eglise*, Brugge, 1952).

Ons dunkt, dat de historische oorsprong van deze *vertwijfeling* nog altijd moet onderzocht worden. De aetiologie van een ziekte is steeds van het grootste belang in de genezing. Dat de Reformatie in een zekere betekenis een „ziekte" is geweest in de Christenheid, zal niemand loochenen die met K. A. MEISSINGER aanvaardt, *dat de Kerk van Christus nooit had moeten uiteenvallen* (*Der Katholische Luther*, 1952, blz. 8 en 56-57 en *Luther, die Deutsche Tragödie 1521*, passim, vooral blz. 105-110). Deze oorzaken tracht een Engelse schrijver, Gordon RUPP, in zijn pas verschenen *The Righteousness of God* eveneens te achterhalen [4]).

Vooreerst houdt RUPP het bij bepaalde principes, die ons op oecumenisch gebied, zoals wij vroeger zagen, essentieel lijken. In zijn Inleiding zegt hij

[4]) Gordon RUPP, *The Righteousness of God, Luther Studies, A Reconsideration of the Character and the Work of Martin Luther*, London, Hodder and Stoughton, 1953, 15 x 23, XIV + 375 blz., geb. 25/.

terecht: „...the royal way is not that of polemical divinity but the positive presentation in a coherent form, of Luther's teaching" (blz. IX). Verder vangt hij het centraal deel van zijn studie aan met deze woorden: „Among other things the Reformation was a crisis of Christian vocabulary" (81, en het hele Chapter 4, *A Crisis of Vocabulary*, 81-101), wat hem niet belet op te merken dat „only a fool would suggest that the Great Divide between Catholics and Protestants is a matter of misunderstanding" (84).

Wat zijn drieledig werk zelf betreft, ons interesseert vooral het centrale stuk over de Rechtvaardigingsleer van LUTHER met de revelerende titel *„Coram Deo"*. Het eerste deel werd eerder voor Engelsen geschreven, die weinig belezen lijken in de „continentale" geschiedschrijving. Zij krijgen hiermede een zorgvuldig bewerkt overzicht van de ganse literatuur over LUTHER, zowel de Katholieke als de Protestantse. In het derde deel volgen enkele monographieën over bepaalde punten uit de theologie van LUTHER (ERASMUS, wereldlijk gezag en zijn kerkleer).

De centrale studie over het ontstaan en de ontwikkeling van LUTHER's Rechtvaardigingsleer is voorzeker een voorbeeld van nauwgezette tekstanalyse. RUPP is er voor alles om bezorgd LUTHER zelf te laten spreken, zich te beperken tot zijn vocabularium, de veelzijdige, vloeiende, tijdgebonden en toch weer bijbelse gedachtengang van LUTHER op de voet te volgen. Hij keert zich met reden tegen dat ras van historici, „the journalist historians with their social, political or ecclesiastical party line" (247). Hij houdt evenmin van de grootse syntheses, waarin bekende geleerden de hele gedachtelijke rijkdom van de Reformator hebben willen pressen, als het „theocentrisme" van K. HOLL en A. NYGREN, het „existentialisme" van L. PINOMAA, het „bijbelse realisme" van R. PRENTER. Hij geeft zich vooral een uitzonderlijke moeite om de „Sitz im Leben" van deze zo veelvormige theologie te achterhalen. Veel waarde hecht hij aan de „biblical setting" van zijn theologie. Het humanisme lijkt hem meer het klimaat, waarin LUTHER werkte. Verder was deze voorzeker te Erfurt opgeleid in het Nominalisme, doch bij hem is van meet af aan geen schoolse overname van G. BIEL's denken te bekennen. Een bijzondere aandacht schenkt hij ook aan de invloed van het psychologische, waar hij spreekt over „The Bruised Conscience", terwijl hij tevens met recht en reden de draak steekt met onze moderne voorliefde om uit een minimum van feiten of gezegden een psycho-pathologische interpretatie te phantaseren.

Maar hij begaat één grote fout. RUPP is té scrupuleus, en deze hooggestemde getrouwheid aan de historische objectiviteit heeft te veel van het goede aan zich. Hij wil geen andere woorden gebruiken, als die van LUTHER, citeert lange uittreksels uit zijn eerste commentaren op de Psalmen, de Brief aan de Romeinen, de Galaten en de Hebreeërs, die hij angstvallig verbindt door al te bescheiden gehouden paraphrasen. Zijn angstvalligheid laat hem vergeten, dat het werk van een rasechte historicus noodzakelijk *creatief* moet zijn. Hij moet nl. voor zijn tijdgenoten en in moderne woorden weer oproepen, wat in een bepaalde tijd gebeurd en gezegd is. Het volstaat niet LUTHER te laten spreken, men moet hem voor onze tijd ook verstaanbaar maken, en dus

„ver-tolken". Hierbij komt nog, dat hij LUTHER uitvoerig citeert in het Engels, zodat het gevaar om „hinein zu interpretieren" nog erger wordt. Voorzeker geeft hij zich de moeite om de centrale begrippen als „coram Deo" en „coram hominibus", „justificatio", „poenitentia" enz. te ontleden, maar hierin wordt hij wel sterk gehandicapt door zijn gebrek aan kennis van de Laat-Scholastiek, waarvoor hij te zeer moet aanleunen bij de trouwens heel verdienstelijke werken van P. A. VIGNAUX. Zo komt het dat hij de grote lijnen van LUTHER's denken wel heeft verkend, maar hem van af zijn eerste werken toch reeds leest als een Protestant, zij het dan nog „sui generis". De grote struikelsteen voor elke historische tekststudie blijft altijd, dat men aan woorden en uitdrukkingen, die onder een taalkundig versteende schaal een sterk en bruisend geestelijk *leven* blijven ontwikkelen, onbewust en met de beste goede wil betekenissen gaat hechten, die volkomen overeenkomen met ons eigentijds denken, maar vreemd waren aan de mensen, die in een heel andere tijd en in sterk verschillende cultuurhistorische en religieuze omstandigheden deze zelfde woorden hebben gebruikt. RUPP weet dit maar al te best, maar zijn methode vermag niet het euvel te bezweren.

Heel anders wordt het, wanneer wij K. A. MEISSINGER lezen [5]). Deze was een verdienstelijk discipel, medewerker en opvolger van de beroemde J. FICKER. Veertig jaren lang heeft hij zich ingespannen om LUTHER's eerste handschriften te ontcijferen, deze grondig en philologisch te onderzoeken op hun duidelijk aangegeven of impliciet vermelde bronnen, deze verder opnieuw te denken van uit de theologie van die tijd, vooral van uit het Ockhamisme. Daarbij komt nog dat MEISSINGER aan een uiterst nuchter inzicht in de beperktheid van het menselijke handelen, ook bij de grote mannen uit de geschiedenis, het talent paarde van een dichter en romanschrijver met een fundamentele trouw aan het „homo sum, et nihil humanum a me alienum puto", gaven, die zoveel mogelijk de „animus historicus" moeten sieren. Ten slotte is MEISSINGER nog meer als RUPP overtuigd, dat dit Westerse schisma *niet* door God gewild was, en dus in alle geval moet ongedaan gemaakt worden, en dat niets beters daartoe kan bijdragen, dan de studie van de oorsprong van dit fatale schisma. „Die Wurzeln müssen aufgesucht werden; die Folgen sind allzu sichtbar ... Es ist Zeit, an die Stelle jahrhundertlanger gehässigkeiten und erst recht an die Stelle privater Rechthabereien das einfache Streben nach Einsicht zu setzen, das doch irgendwann und irgendwie dem Streit einmal ein Ende setzen muss. Denn zuletzt gibt es entweder nur eine Wahrheit oder gar keine." (45-46).

Dit kleine posthume werkje is dan ook een meesterstuk van wetenschappelijk vakmanschap, zo aangrijpend als een Grieks drama, het testament van een grote geleerde en een oprechte gelovige. Hij komt zo tot andere besluiten dan RUPP. LUTHER's Justificatio-leer kan men in grote trekken terug

[5]) Wij verwijzen vooral naar K. A. MEISSINGER. *Luther, Die Deutsche Tragödie 1521*, (*Sammlung Dalp*, Bd. 35), Bern, A. Francke, 1953, 11 x 18.5, 192 blz., geb. 6.80 Zw.frs. met occasionele verwijzingen naar *Der Katholische Luther*, 1952 bij dezelfde uitgever. Het eerste kortere werkje plukt de vruchten van wat uitvoerig en vakkundig werd uitgewerkt in het tweede.

vinden bij de Scholastieken van zijn tijd, en staat in zekere zin, zoals zijn leer van de geloofsverzekerdheid, dichter bij wat een R. Katholiek tegenwoordig denkt dan bij wat het Protestants Liberalisme, deze „sublimierte Aufklärung", ervan gemaakt heeft (68-71). (Zie ook tegen DENIFLE in *Der Katholische Luther*, blz. 82 en 92-94). Naar de bekende distinctie van W. DILTHEY staan wij nog veel meer voor een zeer diep geassimileerd „Bildungserlebnis", dan wel voor een authentisch „Urerlebnis" (68). Aldus was LUTHER's eerste theologie deels beïnvloed door het humanisme, deels ook door de mystiek, was verder gegroeid tot een bewust verzet tegen de „metaphysieke" en onbijbelse termen en bewijsvoeringen uit de Laat-Scholastiek, vooral uit het Ockhamisme van zijn jeugd, was ook enigermate de spontane uitdrukking van zijn ordetrouw tegenover AUGUSTINUS tegen de grote voormannen der Dominikanen en Franciscanen, was dit alles, maar tevens ook de schepping van een „Temperament von grosser Originalität" (72). Wat de Bijbel voor hem betekende bij deze vernieuwing van de theologie, kan men merken aan de buitengewone bijbelvastheid, waarvan hij de bewijzen levert van af zijn eerste colleges in Wittenberg. Het was kortom een „nieuwe theologie" met al de gevaren van dien, maar tevens met het rechtmatige in deze poging om bij elke tijdswende het eeuwige Goddelijke Kerygma weer voor die bepaalde mensen uit te spreken en te vertolken.

In dit verband lijkt MEISSINGER ons ook een aanvoelen te hebben ontwikkeld voor wat wij daarnet het verschillend „Formalprinzip" noemden van het reformatorische en katholieke denken. Hij ziet echter de mogelijkheid om een brug te werpen tussen de veelzijdige metaphysische synthese van het Thomisme en het meer bijbelse en existentiële denken van de Reformatie met behulp van de transcendentale analyse van KANT, die een scherper onderscheid mogelijk maakte tussen geloof en wetenschap (*Der Katholische Luther*, 71, 114, 226-227). In zijn laatste werkje gaat hij zelfs verder : „Wenn in der katholischen Kirche einmal Raum sein wird für Kant, dann ist die Zeit für die Union näher gekommen ; eher schwerlich" (139). Persoonlijk geloven wij niet, dat dit alleen maar een hobby is van een oude man, die in zijn jeugd veel van KANT heeft gehouden ! Wij zelf werden in dit soort Neo-Thomisme opgeleid, waarvan Josef MARECHAL in Leuven de stichter was en de voorman. Wij zien in alle geval, hoe een K. RAHNER en een L. MALEVEZ van uit ditzelfde vernieuwd Thomisme heel wat dieper en tevens ook oecumenischer het probleem van de Genade aankunnen dan vroeger (art. cit., vooral blz. 686-689), en hoe E. DHANIS, eveneens discipel van MARECHAL, en in zover ook van KANT, van uit deze zelfde systematiek een zeer rijke geloofsleer heeft uitgewerkt, die jammer genoeg nog niet werd gepubliceerd. Wij zelf vermochten van uit deze zelfde leer gedurende de vacantiemaanden van 1953 te Schleswig en te Kiel over Genade en Zonde te spreken voor Lutherse Professoren en studenten in de theologie, en deze tevens ook daadwerkelijk aan te spreken.

Wat er ook van zij, MEISSINGER ziet de *oorzaken* van de noodlottige scheiding veel meer op een ander plan. Deze zijn velerlei, en kunnen bezwaarlijk herleid worden tot enkele harde omtrekken, zonder het delicaat

gearceerde werk van MEISSINGER onrecht aan te doen. Zijn grote verdienste blijft intussen, dat hij zich ten volle bewust is van zijn eigen tekorten. Geen groter weten, dan dat, waarvan men steeds de grenzen blijft zien.

In die verwikkelde veelheid van oorzaken en verantwoordelijkheden wordt MEISSINGER echter getroffen door één bepaald feit. ERASMUS' rationalisme was in de grond voor het geloof *gevaarlijker* dan LUTHER's vurig en vroom biblicisme. En dat LUTHER diegene moest worden, die deze scheuring in de Kerk Christi op zijn naam bracht, lag voorzeker voor een deel aan het feit, dat hij was „eine religiöse Potenz ersten Ranges, eine Kraftnatur voll gefährlicher Eigenschaften, ein Genie volkstümlicher Polemik, wie es in der ganzen reichen Literaturgeschichte der deutschen Sprache kein zweites Mal vorgekommen ist" (122). ERASMUS echter was een aristocratische en koele humanist, internationaal in zijn wetenschap, zoals LUTHER oer-Duits was en volks, en dus ook nationaal.

Hét feit echter, waar het MEISSINGER om te doen is, was dat LUTHER hierin verschillend van de ketters uit vroeger eeuwen, van meet af aan *het hele dispuut op het plan heeft geplaatst van de Kerkleer* (108-109, 117, 183, 122-129). En dat daadwerkelijk voortaan de strijd hoofdzakelijk om de Kerk zou gaan, wijt MEISSINGER vooral aan Johannes ECK, „ein Kopf ohne Herz". Hij heeft te Leipzig door zijn ruwe dialektiek LUTHER in het kamp der Boheemse Hussieten gedreven (110-117). Van af dat ogenblik gaat het zelfs expliciet om de Kerk, het Primaat, het Priesterschap en Bisschopsambt en weldra in *De Captivitate Babylonica* om de gehele hiërarchische en sacramentele struktuur van deze Kerk. „Die deutsche Tragödie" is daarmede voltrokken. „Er (nl. ECK) hätte weinend und nicht triumphierend von Leipzig abreisen sollen" (117).

Hier is natuurlijk nog heel wat op te delven uit de geschiedenis. Maar dit werk moet absoluut gebeuren. Het is een werk van uitzonderlijke oecumenische betekenis. Wij voelen ons immers ten zeerste geneigd om in dezen met MEISSINGER in te stemmen, en dus ook met Prof. W. H. VAN DE POL. Wanneer een dokter het lichaam van een zware zieke betast, is hij heel speciaal attent op de „pijnlijke plaats". Men behoeft niet lang vertrouwd te zijn met de eigen atmospheer van het oecumenische gesprek om precies te weten, dat „de Kerk" *het pijnlijke onderwerp* is bij uitstek. Zo gauw men dit punt aanraakt, drukt de spanning op de hele vergadering, wordt de toon heviger. Men kan niet meer zo onbevangen en beschouwend de inhoud der begrippen precies tegen elkaar afwegen. Het doet zeer!

Onze persoonlijke studies over het Concilie van Trente hebben ons dezelfde ervaring bezorgd nopens het geestelijk klimaat in de XVIde eeuw. Trente heeft vóór alles *de Kerk verdedigd*, en dit omdat de Kerk ook vóór alles was aangevallen. *De radicale vertwijfeling aan de zichtbare Kerk in Gods naam optredend* met een goddelijk Gezag, dat zich over ons hele leven uitstrekt, en waarbij ook het Leergezag hoort, met hoger nog een Heiligingsmacht, die in Christus werkt door de Sacramenten, zit de Reformatie heel diep in het vlees als een smartelijke en immer nog ontstoken wonde. Hiervandaan haar „protesterende" houding : een gekwetste *is* agressief, wanneer

men hem pijn doet. Hiervandaan wellicht ook haar verschillend „Formalprinzip", zodat de scheur eerder zou moeten gedacht worden hard en rauw in de Kerkleer, maar van daaruit in honderd ragfijne uitlopers doordringend door heel het christelijke dogma: de genadeleer, de Verlossing en Menswording en tot in het Mysterie van de Drieëenheid. Maar deze diagnose zou, om precies beschreven te worden en met degelijke bewijzen te worden gestaafd, meer vragen dan een kroniek. Wij verlangden niet meer dan enkele suggesties te opperen voor een dieper en reëler oecumenisch gesprek, want hierin is nog heel wat te doen. De ware problemen begint men nu pas ernstig op te nemen.

Leuven P. FRANSEN, S.J.

DE STRAF IN DE RECHTSORDE

Om over de zo talrijke strafrechtstheorieën enig overzicht te verkrijgen deelt men deze theorieën veelal in drie groepen in. Ten eerste de absolute theorieën, die de straf verklaren als het correlaat van de bedreven misdaad, d.w.z. als de vergelding van de misdaad, als het herstel van wat door de misdaad geschonden is: men straft, *omdat* er misdaan is. Vervolgens de relatieve theorieën, die de straf rechtvaardigen door haar preventieve werking, als maatregel om toekomstige misdaden te voorkomen: men straft, *opdat* er voortaan niet meer misdaan zal worden. Tenslotte de gemengde theorieën, die de motivering der straf deels aan de bedreven misdaad deels aan de preventieve werking der straf ontlenen.

Gaat men bij de wijsgerige bezinning op de straf in de rechtsorde uit van de opvatting der straf, zoals deze spontaan onder de mensen leeft, dan leidt dit uitgangspunt er vanzelf toe de straf als de vergelding, het herstel van de bedreven misdaad te verklaren. Bezint men zich echter nader, dan doen zich tegen deze verklaring al gauw ernstige moeilijkheden voor. Aldus b.v. de vraag, wat men toch wel meent te kunnen herstellen of goedmaken door aan het nu eenmaal door de misdaad bedreven kwaad ook nog het kwaad der straf toe te voegen. Hoe kan men b.v. een moord herstellen of ongedaan maken door ook de moordenaar ter dood te brengen — is dit niet veeleer een opeenstapelen van kwaad in plaats van herstel? Ja, is dit door de straf compenseren van het ene kwaad door het andere ook reeds daarom niet onmogelijk, omdat wij bij het compenseren van het onrecht dat de misdaad bedreef door het physieke kwaad dat de straf toevoegt, te doen hebben met twee soorten kwaad van een geheel verschillende waarde-orde? Indien men immers wil compenseren, vergelden in strikte zin, dan is toch het eerste vereiste, dat de compensatie tot dezelfde waarde-orde behoort als wat gecompenseerd moet worden. Is bijgevolg de straf als vergelding opgevat niet uiteraard mateloos, omdat men de maat zoekt in het tegen elkaar afwegen van onvergelijkbare grootheden? Vervolgens plaatst de straf als vergelding opgevat ons ook voor de morele moeilijkheid, dat de straf aldus opgevat uiteraard vordert, dat de intentie van degene die straft zich direct richt op het opzettelijk toevoegen van kwaad, hetgeen zedelijk toch nooit te verantwoorden is [1].

Vandaar wordt het begrijpelijk, dat men de rechtvaardiging van het door de straf toe te voegen kwaad, op de wijze van de relatieve theorieën, ging zoeken niet in die zo bedenkelijke vergelding der bedreven misdaad, maar in reëel aanwijsbare goede uitwerkingen der straf, en wel voornamelijk in de preventie, hetzij in de algemene preventie (de algemene afschrikking van

[1]) Vgl. S. THOMAS, *Summa Theologica*, II-II, q. 108, a. 1.

de misdaad) hetzij in de speciale preventie (de afschrikking, de verbetering of het onschadelijk maken van de misdadiger). Maar ook tegen deze rechtvaardiging der straf kan men ernstige bedenkingen inbrengen. Is b.v. deze rechtvaardiging der straf wel toereikend om te verklaren en te verantwoorden, dat men omwille van de beoogde preventie nu juist wel aan de misdadiger en niet aan een onschuldige het kwaad der straf mag toebrengen? Eenieder keurt het immers af en vindt het uiteraard zinloos, dat men omwille van de preventie aan een onschuldige het kwaad der straf toebrengt. Dat men het t.o.v. de misdadiger wel geoorloofd en zinvol acht, wijst er maar al te duidelijk op, dat de relatie der straf tot de bedreven misdaad inderdaad een zo wezenlijk en onmisbaar element van de straf uitmaakt, dat een deugdelijke strafrechtstheorie het noodzakelijk als zodanig in haar rechtvaardiging der straf moet opnemen. De preventieve werkingen der straf verschaffen ons bijgevolg op zich genomen nog geen adaequate rechtvaardiging der straf, en wij komen opnieuw voor de noodzakelijkheid te staan de correlatie tussen de straf en de bedreven misdaad onder ogen te zien. Aldus voert de doordenking van de relatieve theorie ons terug tot het probleem, waarvoor de absolute theorie ons reeds plaatste — blijkt de toevlucht, die men zocht in de preventieve werking der straf, slechts een uitvlucht te zijn, een ontvluchten van het eigenlijke kernprobleem der straf: de correlatie tussen de straf en de bedreven misdaad: het straffen om reden van de bedreven misdaad.

Voorzeker hebben ook de relatieve strafrechtstheorieën hun positieve bijdrage geleverd tot de adaequate ontwikkeling van het begrip der straf in de rechtsorde. Deze theorieën hebben nuttig werk verricht door de aandacht te vestigen op een zeer belangrijk aspect van het zo gecompliceerde begrip der straf in de rechtsorde, namelijk op deze straf als preventieve maatregel. Vandaar dat de gemengde theorieën deze winst niet verloren willen laten gaan, en trachten de straf adaequaat te verklaren zowel in haar relatie tot de bedreven als ook tot de toekomstige misdaad. Waar echter de gemengde theorieën op eclectische wijze elementen van de absolute en de relatieve theorieën plegen te combineren, komen zij uiteraard tot een logisch onvoldoende samenhangend strafbegrip — zoeken zij de combinatie van twee soorten theorieën, die zij zelf als irreële constructies verwerpen, en moet ook hun eigen pogen noodzakelijk zonder bevredigend resultaat blijven. Om tot het juiste begrip der straf in de rechtsorde te komen, moet men niet trachten dit begrip te bepalen door het van buitenaf af te grenzen tegenover onjuiste begrippen, maar moet men het van binnenuit logisch consequent ontwikkelen.

De discussies over het wezen der straf in de rechtsorde zijn dan ook nog lang niet tot rust gekomen. Nog steeds worden nieuwe theorieën uitgedacht en oude theorieën nauwkeuriger uitgewerkt opnieuw aan de orde gesteld. In de laatste decennia heeft in ons land Leo POLAK het meest uitvoerig over de straf in de rechtsorde geschreven. In zijn tweedelig werk: „De zin der vergelding"[2]), biedt hij ons een uitvoerig critisch overzicht van de voornaamste strafrechtstheorieën, en werkt hij zijn eigen sententie: de objec-

---

[2]) Leo POLAK, *De zin der vergelding*, Amsterdam, 1947.

tiveringstheorie [3]), uit. Uit zijn boek blijkt ook wederom, welke grote divergenties er vooral tussen de aanhangers van de absolute theorieën bestaan, alnaargelang zij in opvatting verschillen aangaande hetgeen de straf moet vergelden, herstellen, vereffenen.

Ook onder de katholieke philosophen en strafrechtsspecialisten is er in ons land gedurende de laatste decennia herhaaldelijk over het wezen der straf in de rechtsorde geschreven en gediscussieerd. Over het algemeen — op een enkele uitzondering na [4]) — zoeken al deze auteurs, met name b.v. TUMMERS [5]), DUYNSTEE [6]), POMPE [7]), RAMBONNET [8]), het wezen der straf in de vergelding, terwijl zij de preventie als bijkomstig doel der straf bij de nadere bepaling der straf en der strafmaat in aanmerking nemen. Zoals verderop [9]) uit onze critische beschouwing van deze sententie en de aangevoerde argumenten zal blijken, zijn ook deze auteurs er o.i. niet in geslaagd het specifiek eigen begrip der straf in de rechtsorde adaequaat te definiëren. De oorzaak van dit falen menen wij te moeten zoeken in het tekortschieten van hun logische methode, namelijk hierin dat zij hun argumentatie baseren niet op de dialectische ontwikkeling van het begrip als het wezen der werkelijkheid, maar op het intuïtieve aanvoelen als zodanig, op uiteraard ontoereikende vergelijkingen en transposities tussen de economische en zedelijke orde enerzijds en de rechtsorde anderzijds, op het tot eenheid brengen van de diverse aspecten der straf met behulp van louter formeel logische schemata, zoals b.v. het werkingen-doel-wezen-schema waarvan POMPE, of het vier-oorzaken-schema waarvan RAMBONNET uitgaat.

In deze studie willen wij daarom een hernieuwde poging ondernemen om het begrip der straf in de rechtsorde logisch consequent van binnenuit te ontwikkelen. Daarbij zullen wij uitgaan van het begrip der misdaad. Een uitgangspunt, waartegen geen enkele strafrechtstheorie bezwaar zal maken, omdat toch alle de straf op de een of andere wijze met de misdaad in verband brengen, en wij bijgevolg met de analyse van het begrip der misdaad in de ogen van niemand overbodig werk verrichten.

Aldus uitgaande van het begrip der misdaad zullen wij in het eerste gedeelte van deze studie het begrip der straf in de rechtsorde ontwikkelen om

---

[3]) Deze theorie wordt in onze studie besproken op blz. 73.

[4]) Met name: F. SASSEN, *Praeadvies over Recht en Ethiek*, voor de Vereeniging tot het bevorderen van de beoefening der wetenschap onder de katholieken in Nederland, 's-Gravenhage, 1926, blz. LXXIV, vv.; *Gedachtenwisseling over de Rechtvaardiging van de straf*, in de genoemde Vereeniging, 's-Gravenhage, 1944, blz. 98. De sententie van deze auteur wordt in onze studie besproken op blz. 72.

[5]) F. TUMMERS S.J., *De „nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap*, Nijmegen, 1911, blz. 86, vv.; *Straf- en verbeteringsmaatregel*, Haarlem, 1927, blz. 1, vv.; *De rechtmatigheid der doodstraf*, in *Stud. Cath.*, 1937, blz. 407, vv.

[6]) W. DUYNSTEE C.s.s.R., *Praeadvies over de Rechtvaardiging van de straf*, voor de in noot 4 genoemde Vereeniging, 's-Gravenhage, 1943, blz. 1, vv.

[7]) W. POMPE, *Vergelding in het recht*, in *Stud. Cath.*, 1937, blz. 389, vv.; *Praeadvies over de Rechtvaardiging van de straf*, voor de in noot 4 genoemde Vereeniging, 's-Gravenhage, 1943, blz. 14 en 26, vv.

[8]) H. RAMBONNET, *Het wezen der straf*, 's-Hertogenbosch, 1946, blz. 74, vv.

[9]) Zie blz. 66, vv.

het wezen van deze straf te bepalen — vervolgens in het tweede gedeelte het aldus bepaalde strafbegrip nader toelichten door het te confronteren met de sententies van enige recente Nederlandse auteurs — en tenslotte in het derde gedeelte onderzoeken welke conclusies aangaande de preventie en de strafmaat wij uit het door ons ontwikkelde strafbegrip kunnen afleiden.

I

Onder een misdaad verstaan wij een vrijwillige aantasting van de gevestigde rechtsorde. Is er sprake van misdaad, dan gaat het o.i. steeds over een vrijwillige menselijke handeling, over een handeling waarvoor de mens aansprakelijk is, waaraan hij in de eigenlijke zin van het woord schuldig is. Heeft de aantasting van rechten plaats buiten de menselijke vrijheid om, dan spreekt men niet van misdaad, maar van een onfortuinlijk gebeuren.

Vervolgens is de misdaad uiteraard een uitwendige handeling. Als onrecht behoort de misdaad immers tot de categorie van het recht, zoals in het algemeen iedere onwaarde behoort tot de categorie van de waarde, waartegenover zij zich stelt. Welnu, het recht is de uitoefening der menselijke vrijheid in de uitwendigheid, m.a.w. de ordening der uitwendigheid tot het doel der vrijheid. Vandaar dat het juist de taak van het recht is in de uitwendigheid aan eenieder een objectieve sfeer voor de beoefening van zijn vrijheid als de zijne toe te wijzen.

Als onwaarde, als kwaad heeft de misdaad uiteraard een gecompliceerde structuur. Immers ieder concreet kwaad, dat zich als onwaarde tegenover een bepaalde menselijke waarde stelt, bestaat wezenlijk in de ontkenning van de betreffende waarde in de vorm van een positieve toewending tot een waarde van lager orde — bestaat dus wezenlijk uit de eenheid van twee elementen : een ontkenning van de betreffende hogere waarde en de beaming van een lagere waarde, waarbij dan de ontkenning zich verwerkelijkt in de beaming en de beaming van de lagere waarde de hogere waarde slechts aantast in zoverre zij de ontkenning van die hogere waarde insluit. Zo ook de misdaad. Als onrecht is de misdaad een ontkenning van de gevestigde rechtsorde, de perversie van een daad, die volgens de regels van het recht behoort te worden gesteld, in een daad van physiek geweld [10]). Derhalve heeft ook de misdaad wezenlijk een complexe structuur, samengesteld uit twee elementen : de ontkenning van het recht en het physieke geweld. Deze twee elementen constitueren in hun onderlinge eenheid het wezen der misdaad. De ontkenning van het recht is op zich genomen, als loutere ontkenning een abstractie, een irreële fictie. Het physieke geweld is op zich genomen juridisch gezien zinloos. Eerst in hun onderlinge eenheid bezit de ontkenning van het recht consistentie — tast het physieke geweld daadwerkelijk de rechtsorde aan. Alhoewel dus het physieke geweld als zodanig niet tot de rechtsorde behoort, maakt het toch in eenheid met de ontkenning van het recht wel degelijk een wezenselement van de misdaad uit.

---

10) Vgl. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, neu herausgegeben von Georg LASSON, [3]Leipzig, 1930, §. 95.

Met nadruk beklemtonen wij deze complexe structuur der misdaad en het physieke geweld als wezenselement der misdaad, omdat dit alles van het grootste belang zal blijken voor het juiste begrip en de rechtvaardiging der straf in de rechtsorde.

De misdaad stelt zich als ontkenning van het recht tegenover de gevestigde rechtsorde, die in concreto de algemeenheid van het recht verwerkelijkt en vertegenwoordigt. Tegenover de algemeenheid van het recht is echter de ontkenning van het recht in de vorm van een bepaalde misdaad, d.w.z. een bijzondere ontkenning van het recht, uiteraard onvermogend, een onbegonnen werk, zonder perspectief op succes. In de gevestigde rechtsorde zal de algemeenheid van het recht zich als zodanig uiteraard tegenover de bijzondere ontkenning van een bepaalde misdaad handhaven en zich door repressie der misdaad ook van de bijzondere aantasting bevrijden en herstellen. Aldus zal de straf als repressie der misdaad de onwaarde en zinloosheid der misdaad manifesteren [11].

Als repressie der misdaad bestaat de straf dus in de afwijzing der misdaad, in de ontkenning der misdaad als onrecht, als ontkenning van het recht. Aangezien echter de misdaad niet bestaat in de loutere ontkenning van het recht, maar in een ontkenning van het recht, die zich tegenover de gevestigde rechtsorde doet gelden in de vorm van physiek geweld, zal ook de repressie op de concrete misdaad slechts vat hebben, indien zij zich als het ware correlaat der misdaad verwerkelijkt in de vorm van een physieke reactie op het physieke geweld der misdaad.

Zoals derhalve de misdaad een complexe structuur bezit, zo ook de straf. Als repressie der misdaad is ook de straf wezenlijk samengesteld uit twee elementen, die beantwoorden aan de structuur-elementen der misdaad. Aldus bestaat het wezen der straf in de rechtsorde uit de eenheid van de ontkenning van het onrecht en de physieke reactie. In onafscheidbare eenheid constitueren deze beide elementen het wezen der straf in de rechtsorde. De ontkenning van het onrecht is op zich genomen, als loutere ontkenning een abstractie, een pure illusie, onvermogend tegenover de concrete misdaad. De physieke reactie is op zich genomen juridisch gezien even zinloos als alle physiek geweld als zodanig. Maar eerst in hun onderlinge eenheid bezit de ontkenning van het onrecht werkelijkheid als concreet rechtsherstel — wordt de physieke reactie juridisch gezien zinvol als toevoeging van physiek kwaad om reden van de bedreven misdaad, d.w.z. als retributie, als vergelding der bedreven misdaad.

Aldus begrepen is dus de straf in de rechtsorde de synthese van de ontkenning van het onrecht en de physieke reactie, of m.a.w. van rechtsherstel en vergelding. Voorzeker kan men dus terecht zeggen, dat de straf in de rechtsorde wezenlijk vergelding is, maar even terecht ook dat de straf in de rechtsorde wezenlijk rechtsherstel is. Het wezen der straf in de rechtsorde wordt echter noch uitsluitend door het rechtshersel noch uitsluitend door de

---

11) Vgl. S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 87, a. 1 ; HEGEL, *op. cit.*, §. 97-101.

vergelding adaequaat gedefiniëerd, maar slechts door de synthese van beide. Begrijpen wij een van beide elementen als het adaequate wezen der straf in de rechtsorde, of vereenzelvigen wij, wat feitelijk op hetzelfde neerkomt, beide elementen zonder meer met elkaar, dan zien wij ons inderdaad en onvermijdelijk geplaatst voor een lange reeks onoplosbare problemen, waarvan wij er bij de inleidende bespreking der absolute theorieën reeds enige opsomden.

Willen wij immers de straf in de rechtsorde zonder meer verklaren als vergelding, als retributie der misdaad met een physiek kwaad, dan zoeken wij de compensatie van het door de misdaad bedreven onrecht in het toebrengen van een kwaad, dat als zodanig juridisch gezien zinloos is, met recht of onrecht niets te maken heeft. Dan vraagt men zich inderdaad tevergeefs af, hoe men door dit toevoegen van physiek kwaad het door de misdaad bedreven kwaad kan herstellen en goedmaken — zoekt men tevergeefs naar de rechtvaardiging van deze physieke reactie op de misdaad als onrecht — heeft men feitelijk de straf niet als compensatie, herstel, maar als een opeenstapeling van kwaad omschreven. Vanzelfsprekend zoekt men dan ook tevergeefs de strafmaat in het tegenover elkaar afwegen van onvergelijkbare grootheden. Ook blijft de moraal zich onwrikbaar verzetten tegen het direct gewild opzettelijk toebrengen van kwaad, dat deze sententie nu eenmaal onvermijdelijk vordert.

Degenen die de bestreden sententie voorstaan, zullen ongetwijfeld op deze bedenkingen antwoorden, dat zij niet de physieke reactie als zodanig met het wezen der straf vereenzelvigen, maar de physieke reactie in haar relatie tot de bedreven misdaad — dat het juist deze relatie is, die de straf formeel als straf constitueert. Dat echter dit antwoord ons niet bevredigen kan, dat men ook de physieke reactie in haar relatie tot de bedreven misdaad niet zonder meer met het wezen der straf in de rechtsorde vereenzelvigen mag, blijkt reeds aanstonds hieruit, dat dan toch nog steeds het kwaad der straf direct gewild opzettelijk wordt toegevoegd, zodat de morele bezwaren onverminderd blijven voortbestaan. Gaan wij nu nader op het ons gegeven antwoord in, dan vragen wij verder, wat dit voor een relatie is en hoe zij tot stand komt. Naar onze mening is op deze vraag het enige bevredigende antwoord een antwoord, dat tegelijk de bestreden sententie omvormt tot de door ons ontwikkelde sententie, namelijk dat de physieke reactie een relatie heeft tot de bedreven misdaad, in zoverre het physieke geweld een wezenselement der misdaad uitmaakt, m.a.w. in zoverre de physieke reactie in eenheid met de ontkenning van het onrecht de straf constitueert als het adaequate correlaat der misdaad, die zelf bestaat in de synthese van physiek geweld en de ontkenning van het recht.

Verklaart men omgekeerd de straf in de rechtsorde zonder meer, eenzijdig als rechtsherstel, dan komen wij evenzo voor vele onoplosbare problemen te staan. Ten eerste: wat dit rechtsherstel nu juist karakteriseert als straf, wezenlijk tot straf maakt. Voorts: op welke wijze dit rechtsherstel als loutere ontkenning van het onrecht werkelijkheid bezit — waartoe de physieke reactie nog dienstig is en hoe zij gerechtvaardigd wordt. Wordt de physieke

reactie niet begrepen als wezenselement der straf, maar als een toevoeging aan het wezen der straf, b.v. als nevenverschijnsel, dan is het ook noodzakelijk haar op zichzelf genomen te rechtvaardigen, en komen wij wederom voor dezelfde, boven reeds opgesomde reeks van onoplosbare problemen te staan, namelijk hoe het toevoegen van physiek kwaad, dat als zodanig juridisch gezien zinloos is, kan bijdragen tot het herstel der misdaad — hoe dit toevoegen van kwaad moreel te verantwoorden is — enz.

Al deze moeilijkheden vinden tenslotte hun oorsprong in het feit, dat men het wezen der straf in de rechtsorde zonder meer vereenzelvigt met één van haar wezenselementen — dat men de straf in de rechtsorde eenzijdig verklaart óf als vergelding óf als rechtsherstel, terwijl de straf in de rechtsorde uiteraard bestaat in de synthese van beide : én rechtsherstel én vergelding is. Begrijpt men de straf in de rechtsorde aldus, dan doen zich de boven opgesomde moeilijkheden zelfs niet meer voor — dan is deze straf inderdaad een specifiek juridische waarde, een positief goed, een werkelijk herstel van het door de misdaad bedreven onrecht, zoals de rechtsorde dit uiteraard vordert. Juridisch gezien is er dan ook geen sprake van een opeenstapeling van kwaad, maar van een aequivalente compensatie van het juridische kwaad der misdaad door het juridische goed der straf. Dan ook kan de juiste strafmaat principieel gevonden worden in het tegenover elkaar afwegen van uiteraard correlatieve grootheden van dezelfde, juridische waarde-orde.

Ongetwijfeld sluit de straf aldus opgevat als specifiek juridische waarde de physieke reactie, het toevoegen van het vergeldende physieke kwaad wezenlijk in. Aangezien immers de misdaad de rechtsorde aantast in de vorm van physiek geweld, moet uiteraard ook de straf als juridische reactie de misdaad weerstaan in de vorm van een physieke reactie. Enerzijds erkennen wij daarom de vergelding door het toevoegen van physiek kwaad als een noodzakelijk wezenselement der straf in de rechtsorde, maar anderzijds blijven wij er ons van bewust, dat deze vergelding ook niet meer is dan dit : slechts een wezenselement der straf, die adaequaat beschouwd voorzeker een specifiek juridische waarde is.

De erkenning van het toevoegen van physiek kwaad als wezenselement der straf in de rechtsorde brengt ons geenszins in conflict met de moraal, noodzaakt ons namelijk niet tot het direct gewild opzettelijk toebrengen van kwaad. Evenals de misdaad, heeft ook de straf en daarom ook de intentie van degene die straft een complexe structuur, wezenlijk samengesteld uit de eenheid van twee tendenzen. De intentie van degene die straft zal zich immers zowel op het rechtsherstel als ook op de vergelding moeten richten. Het toevoegen van physiek kwaad mag echter nooit direct geïntendeerd, maar slechts indirect aanvaard worden, namelijk in zoverre het nu eenmaal uiteraard noodzakelijk en onafscheidbaar verbonden is met het direct geïntendeerde rechtsherstel. Bijgevolg zal de intentie van degene die straft zich direct behoren te richten op het rechtsherstel als positief juridisch goed en slechts indirect op de vergelding als het met dit rechtsherstel noodzakelijk verbonden toevoegen van physiek kwaad om reden van de bedreven misdaad [12]). Het

[12]) Vgl. S. Thomas, *op. cit.*, II-II, q. 108, a. 1.

straffen wordt dus moreel verantwoord als een handeling met een dubbel effect: een juridisch goed effect: het rechtsherstel — een physiek kwaad effect: de vergelding als het toevoegen van physiek kwaad. De indirecte aanvaarding van dit physiek kwade effect vindt haar rechtvaardiging in haar noodzakelijke verbondenheid met het beoogde juridisch goede effect.

Als handeling met een dubbel effect kunnen wij het straffen vergelijken met een chirurgische operatie, zoals b.v. de amputatie van een lidmaat. Bij een dergelijke operatie is de genezing, het behoud van het geheel van het lichamelijk leven van de patiënt het direct geïntendeerde goede effect — de amputatie van het lidmaat het physiek kwade effect, dat nu eenmaal in het geval van deze patiënt noodzakelijk met het beoogde goede effect verbonden is. Daarom zal de chirurg deze operatie in de juiste morele gesteltenis uitvoeren, indien hij er zich van ganser harte op toelegt de genezing, het behoud van zijn patiënt te bewerken, en tegelijk met tegenzin, noodgedwongen, doch ook resoluut het lidmaat amputeert. Zo ook zal de strafrechter zich terecht verheugen over het rechtsherstel, het juridische goed, dat hij mag en moet bewerken, terwijl hij tegelijk met tegenzin, noodgedwongen, met medelijden en erbarmen het physieke kwaad aan de misdadiger toebedeelt.

Het juiste inzicht in de complexe structuur der strafintentie is derhalve van het grootste belang voor de gewetensvorming van de strafrechter en van allen die met de straf instemmen. Op grond van deze structuur vordert de ware zedelijkheid een oprecht verlangen naar daadwerkelijk rechtsherstel, maar tegelijk ook een barmhartig medelijden met de te straffen misdadiger. Deze twee in eenheid maken de strafintentie eerst volwaardig menselijk — doen ons enerzijds de straf erkennen als positief juridisch goed en behoeden ons anderzijds voor zedelijk ongeoorloofde wraakzucht en leedvermaak — kortom garanderen de morele gaafheid der strafintentie.

Uit de aangegeven structuur der strafintentie volgt ook een belangrijke conclusie aangaande de plaats, die men in het strafrecht principieel aan de clementie, de gratie-verlening behoort toe te kennen. Voorzeker zal in het algemeen alleen de straf op grond van haar adaequate en authentieke complexe structuur in staat zijn de misdaad te weerstaan en de rechtsorde te herstellen. Vandaar dat ook het barmhartig medelijden als wezenselement der strafintentie daadwerkelijk zal moeten medewerken om het rechtsherstel inderdaad op volwaardig menselijke wijze tot stand te brengen. De bijdrage van het barmhartig medelijden is enerzijds ongetwijfeld een werkelijke positieve bijdrage tot het rechtsherstel, maar anderzijds toch slechts een bijzondere bijdrage, omdat het barmhartig medelijden zelf slechts één bijzonder element der strafintentie uitmaakt. Daarom vordert het adaequate rechtsherstel in het algemeen meer, zal in het algemeen het barmhartig medelijden het rechtsherstel door clementie of gratie-verlening niet volledig kunnen bewerken. Een bijzondere bijdrage, die uiteraard in het algemeen ontoereikend is, kan echter in een bijzonder geval uiteraard juist wel toereikend zijn om tot het gewenste effect te komen, omdat het in dat bijzondere geval juist om die bijzondere bijdrage te doen is. Zo ook zal in bijzondere gevallen het

gevorderde rechtsherstel juist van die aard kunnen zijn, dat dit juist door clementie of gratie-verlening het best bewerkt kan worden.

Clementie en gratie-verlening schuiven dus de rechtsorde niet op zij — gaan niet langs het eigenlijk gevorderde rechtsherstel heen, maar kunnen dit in bijzondere gevallen daadwerkelijk bewerken — behoren principieel en wezenlijk tot de specifiek eigen structuur van het strafrecht. Een strafrecht, dat geen mogelijkheid biedt tot clementie en gratie-verlening, schiet als strafrecht principieel en wezenlijk tekort, voldoet niet aan de eisen van een volwaardig menselijke rechtsorde.

Nadat wij de straf beschouwd hebben in haar verhouding tot degene die straft, willen wij nu ook nog even nader ingaan op haar verhouding tot de misdadiger. De straf is de repressie der misdaad — geen beaming, maar ontkenning der misdaad — de reactie der rechtsorde tegen de opstandige wil van de misdadiger. De straf wordt dus uiteraard tegen zijn wil aan de misdadiger opgelegd. De misdadiger wil de straf niet, omdat zij de door hem gewilde misdaad frustreert. Slechts in zoverre kunnen wij zeggen, dat de misdadiger de straf althans indirect zelf wil, als de misdaad uiteraard het risico van gestraft te worden met zich brengt — een risico, dat de misdadiger juist omdat hij de straf niet wil, zoveel mogelijk zal trachten te ontlopen.

Wel kunnen wij met HEGEL[13]) terecht zeggen, dat de misdadiger recht heeft op zijn straf. Ook al keert de misdadiger zich in zijn misdaad van de rechtsorde af, als mens behoudt hij toch zijn algemeen menselijk recht om aan de rechtsorde deel te hebben — een algemeen recht, dat als zodanig door de misdaad als bijzondere miskenning der rechtsorde niet teniet gedaan kan worden, maar voor de misdadiger zijn concretisatie vindt in het recht van de misdadiger op zijn straf. Immers door de straf erkent de rechtsorde de misdaad als een vrijwillige specifiek menselijke daad en daarmede de misdadiger als mens[14]), dus ook zijn recht op deelhebben aan de rechtsorde. Vindt echter dit recht voor de misdadiger zijn erkenning in de straf, dan is dit recht ook inderdaad niets anders dan het recht van de misdadiger op die straf.

Samenvattend mogen wij uit onze tot nu toe ontwikkelde beschouwingen concluderen, dat in de straf de suprematie der rechtsorde t.o.v. de menselijke willekeur ten volle tot uiting komt: door de straf slaagt de rechtsorde er in zelfs ook de wanordelijkheid der misdaad te ordenen en positief tot de opbouw der rechtsorde te doen bijdragen — ook de misdadiger op de hem rechtens toekomende wijze in zichzelf op te nemen.

II

Vervolgens willen wij onze sententie over het wezen der straf in de rechtsorde nog nader toelichten door haar te vergelijken met de sententie van de

---

[13]) HEGEL, *op. cit.*, §. 100.

[14]) Vandaar dat Max SCHELER schrijft: „So ‚human' und ‚menschlich', ‚sozial' usw. sich die moderne positivistische Schutzstraftheorie und die ihr gemässe Praxis aufspielt, beruht sie faktisch auf einer tiefen und unsittlichen Missachtung des ‚Menschen' als der Person im

in het begin van deze studie genoemde katholieke auteurs, die het wezen der straf zonder meer met de vergelding vereenzelvigen. Aangezien wij in het bovenstaande onze bedenkingen tegen deze sententie als zodanig reeds naar voren gebracht hebben, zullen wij nu in het bijzonder de gedachtengang en de argumentatie beschouwen, waarop men haar fundeert.

Wat de logische methode der wijsgerige bestudering van de straf betreft, wijst POMPE met nadruk op het belang der intuïtie [15]). Vandaar dat hij in zijn uiteenzetting van het begrip der straf vooropstelt: „Tot nu toe stelde ik de straf als vergelding van schuld. Ten bewijze voor deze stelling kan ik niets anders doen dan me beroepen op het gezond verstand. Intuïtief ziet ieder in, dat straf verband houdt met schuld. Het straffen van ...." [16]). Met POMPE hechten ook wij voorzeker een grote waarde aan de intuïtie, die al onze wijsgerige argumentaties moet bezielen, willen zij inderdaad een reëel resultaat opleveren — een philosophie zonder intuïtie ontaardt in een puur formalisme. Maar dit betekent heel iets anders dan dat men zich voor het wijsgerige bewijs als zodanig zou mogen beroepen op het reflexieve getuigenis van het gezond verstand over de inhoud der intuïtie. Het verstand wordt immers juist daarom gezond genoemd, omdat het maar al te vaak ongezond is, niet zo zeer in zijn intuïties als wel vooral in zijn reflexieve, beredeneerde weergave daarvan, terwijl bovendien het gezond verstand uiteraard, in tegenstelling tot het wetenschappelijk verstand, over zichzelf: zijn gezondheid en inhoud, geen wetenschappelijke, maar slechts een practische zekerheid bezit — waarbij dan nog komt, dat het gezond verstand uiteraard vooral de verstandelijke, aanschouwelijke en niet zo zeer de redelijke, geestelijke aspecten der werkelijkheid naar voren pleegt te brengen, zoals dit in casu blijkt uit het feit, dat het gezond verstand de straf juist zonder meer als vergelding karakteriseert. Gaat men nu in zijn redenering uit van een beroep op het gezond verstand, dan zal men volgens het adagium: conclusio sequitur peiorem partem, niet tot een wijsgerig inzichtelijke conclusie kunnen komen, maar hoogstens tot een bevrediging van het gezond verstand. Dit deficiënte uitgangspunt doet zich dan ook door het gehele betoog van POMPE gevoelen: vraagt men naar het wijsgerige bewijs, dan wordt men uiteindelijk telkens weer verwezen naar het getuigenis van het gezond verstand aangaande het intuïtieve aanvoelen van het volk.

Eenzelfde methodische fout begaan vele auteurs, o.a. ook TUMMERS en RAMBONNET, waar zij zich beroepen op de parallel tussen de door de economische prestatie verdiende beloning en de door de misdaad verdiende straf [17]). In deze parallel worden grootheden van een geheel verschillende waarde-orde met elkaar vergeleken. Een dergelijke vergelijking kan uiteraard

---

Menschen und setzt diese zum blossen Mittel für völlig und ausschliesslich ausser dieser Person selbst gelegene Zwecke herab". (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, [3]Halle a.d.S., 1927, S. 380, Fussnote 4).

[15]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 24, v.

[16]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 26.

[17]) TUMMERS, *art. cit., blz. 407; Straf- en verbeteringsmaatregel*, blz. 2, v. — RAMBONNET, *op. cit.*, blz. 86, v.

dan alleen enig wijsgerig inzicht verschaffen, indien men begint met een nauwkeurige begripsbepaling der beloning in de economische orde en zich bij de overgang naar de rechtsorde zorgvuldig rekenschap geeft van de analogie der begrippen. Een transpositie, die des te gecompliceerder is, waar de beloning direct bedoeld is en de straf juist niet, waar de economie wel beloningen toekent, maar geen straffen uitdeelt en omgekeerd de rechtsorde juist wel straft en niet beloont. Werkt men het begrip waarvan men uitgaat en de vereiste modificaties bij de transpositie niet nader uit, dan kunnen wij aan de vergelijking geen wijsgerige waarde toekennen, er hoogstens een beroep in zien op het gezond verstand in de boven aangegeven zin.

Beschouwen wij nu vervolgens de eigenlijke argumenten zelf, die de genoemde katholieke auteurs voor hun sententie over het wezen der straf als vergelding aanvoeren. TUMMERS werkt het argument voor zijn opvatting over het wezen van loon en straf eerst uit voor de zedelijke orde en daarna als volgt ook voor de rechtsorde: „Ook in deze orde, juiste verhouding van middelen tot doel, moet de aanwending der middelen, het doel: deelname aan het gemeenschapsgoed, doen bereiken, niet-aanwending het doel doen verliezen. Maar dit middel is in de rechtsorde naleving van den rechtsplicht. Derhalve moet aan de vervulling van den rechtsplicht krachtens de ingestelde rechtsorde, krachtens haar zijn als juiste verhouding van middelen tot doel, toekomen, is aan die naleving verschuldigd de bereiking van het doel: deelname aan het gemeenschapsgoed, aan niet-naleving niet-bereiking van het gemeenschapsgoed. Ware het anders, dan zou er geen rechtsorde meer zijn, immers middelen in juiste verhouding tot het doel, dan had deze orde opgehouden te bestaan. Krachtens het wezen der rechtsorde, op straffe geen orde meer te zijn, komt aan de nakoming van den rechtsplicht toe, is aan die nakoming verschuldigd, een *goed*, deelname aan het gemeenschapsgoed, is aan de niet-naleving verschuldigd een *kwaad*, niet-deelname aan het gemeenschapsgoed. Maar een goed, verschuldigd aan de vervulling van den rechtsplicht, is weer niets anders als *loon*, een kwaad verschuldigd aan de overtreding van dien plicht niets anders als *straf*, rechtsstraf" [18]).

Hetzelfde argument vinden wij ook bij RAMBONNET, die het in syllogistische vorm als volgt samenvat:

„Orde is de juiste verhouding van middelen tot doel.

Juiste verhouding van middelen tot doel wil zeggen, dat de aanwending van bepaalde (goede) middelen de deelname aan het doel vermeerdert, en dat het gebruiken van andere (verkeerde) middelen de deelname aan het doel vermindert.

Welnu, het overtreden der wet is de aanwending van een verkeerd middel.

Dus moet een wetsovertreding de deelname aan het doel verminderen.

Maar de vermindering der deelname aan het doel betekent een vermindering van het eigen welzijn.

Dus moet het eigen welzijn verminderd worden.

---

18) TUMMERS, *art. cit.*, blz. 413. Vgl. TUMMERS, *De „nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap*, blz. 87, v; *Straf- en verbeteringsmaatregel*, blz. 5, vv.

Welnu, de vermindering van het eigen welzijn wordt gerealiseerd door het beroofd worden van een goed.

Dus moet de wetsovertreder van een goed beroofd worden" [19]).

Bij deze argumenten van TUMMERS en RAMBONNET tekenen wij aan, dat men heus niet bang behoeft te zijn, dat de misdadiger door verkeerde middelen te gebruiken, door niet-naleving van zijn rechtsplicht zijn deelname aan het geordende gemeenschapsgoed zal vermeerderen. Dit is dan ook helemaal de bedoeling van de misdadiger niet, die integendeel in het ongeordend nastreven van zijn particulier belang het gemeenschapsgoed metterdaad afwijst. De misdaad bewerkt uiteraard, afgezien van alle straf, een vermindering van de deelname aan het gemeenschapsgoed. Vat men de straf op als de vermindering van de deelname aan het gemeenschapsgoed, die het gebruik van verkeerde middelen uiteraard toch al bewerkt, dan begrijpt men de straf als een bewerken van wat de misdaad als zodanig bewerkt en bedoelt, als een beaming en niet als een ontkenning der misdaad. Maar neen, integendeel de rechtsorde kan juist met de afwijzing van het gemeenschapsgoed door de misdadiger geen genoegen nemen, en ordent daarom door de straf zelfs de wanordelijkheid der misdaad, tegen de wil van de misdadiger in, toch ook nog tot haar doel — geeft door de straf ook aan de misdadiger deel aan de rechtsorde op de aan hem aangepaste en rechtens toekomende wijze. Aldus gezien is de straf inderdaad een beaming der rechtsorde en ontkenning der misdaad — is haar wezen niet louter en alleen vergelding, maar synthese van rechtsherstel en vergelding.

Onze bezwaren tegen de argumenten van TUMMERS en RAMBONNET spreken nog duidelijker, wanneer wij hun gedachtengang beschouwen, zoals DUYNSTEE hem logisch consequent doortrekt en nader preciseert. In syllogistische vorm vat DUYNSTEE zijn argumentatie zelf als volgt samen:

„De mensch is van nature een met betrekking tot zijn doelstreving vrij zichzelf bepalend wezen. Hem komt derhalve ook van nature toe, te erlangen datgene, waartoe hij zich met betrekking tot zijn doel vrij heeft bepaald.

De misdadiger wendt zich door de misdaad vrijwillig van zijn doel af, althans ordent zich vrijwillig minder daadwerkelijk tot zijn doel.

Krachtens zijn mensch-zijn komt hem derhalve rechtens toe, van zijn doel afgewend, resp. minder tot zijn doel geordend te zijn.

Deze afwending, resp. deze minder geordendheid tot zijn doel, is een kwaad voor den mensch.

Derhalve komt den misdadiger om zijn misdaad uiteraard een kwaad, m.a.w. een straf toe" [20]).

DUYNSTEE gaat er dus van uit, dat een vrij zichzelf bepalend wezen behoort te bereiken, waartoe het zichzelf vrij bepaalt. Hiermede kunnen wij slechts instemmen in deze zin, dat de vrije zelfbepaling als zodanig, juist in zoverre zij metterdaad vrije zelfbepaling is, per definitionem niets anders is dan het bereiken van dat, waartoe zij zichzelf vrij bepaalt — maar dit wil voorzeker niet zeggen, dat onze onvolkomen menselijke vrije wil ook alles behoort te

---

[19]) RAMBONNET, *op. cit.*, blz. 76.
[20]) DUYNSTEE, *gecit. Praeadvies*, blz. 6.

bereiken, wat hij maar zou willen. Bijgevolg behoeft men zich voor een vrij zichzelf bepalend wezen, in zoverre het zichzelf metterdaad vrij bepaalt, over dit bereiken geen zorgen te maken — en vragen wij ons af, waarom volgens DUYNSTEE hiertoe in het geval van het zichzelf metterdaad vrij bepalen tot de misdaad de straf te hulp geroepen moet worden. Is dit omdat onze menselijke zelfbepaling onvolkomen is en daarom in het bereiken van haar doel tekortschiet? Maar dan vragen wij ons af, waarom de rechtsorde verplicht zou zijn en hoe zij het klaarspeelt om de misdadiger door de straf te helpen toch het doel te bereiken, dat hij in zijn misdaad doelbewust nastreeft. Is men met DUYNSTEE van mening, dat de rechtsorde door de straf moet helpen verwerkelijken, wat de misdadiger doelbewust wil, dan bepaalt men de facto de straf zelfs niet eens meer als loutere vergelding, maar als dat wat de misdadiger wil en bedoelt — als het specifiek eigen object en doel der misdaad — d.w.z. als de beaming der misdaad, dus als .... misdaad — en verwondert het ons niet meer, dat DUYNSTEE schrijft: ,,Voor ons is de straf iets, wat onmiddellijk uit het wezen der misdaad zelf voortvloeit, iets wat de misdaad doet zijn, wat ze in werkelijkheid is. Het is hier iets volmaakt intrinsieks" [21]).

Terecht werpt dan ook POMPE tegen deze sententie van DUYNSTEE op, dat zij een zeer wezenlijke karaktertrek der straf, namelijk dat zij tegen de wil van de misdadiger ingaat, miskent — dat deze sententie eigenlijk van een veronderstelling uitgaat, die ook DUYNSTEE zelf tenslotte niet zal aanvaarden: ,,immers Duynstee zal toch niet de extreem individualistische, bepaald anarchistische, stelling willen verdedigen, dat ieder recht heeft op alles wat hij wil" [22]).

Maar met deze opwerpingen van POMPE voor ogen, verwondert het ons des te meer, dat POMPE precies één bladzijde verder o.i. ook zelf van dezelfde onaanvaardbare veronderstelling uitgaat, waar hij betoogt: ,,De schuldige heeft door zijn misdaad de geldende orde en wet opzij geschoven en daarvoor in de plaats als het ware zijn eigengemaakte orde en wet gesteld. Omdat hij als redelijk, dus vrij, wezen heeft gehandeld — anders zou hij immers geen schuld hebben —, behoort hij au sérieux te worden genomen. Deze eigengemaakte orde en wet wil hij voor zich zelf laten gelden. Welnu, het zij zoo. Hij heeft er recht op, voor vol te worden aangezien" [23]).

Deze incohaerentie in het betoog van POMPE vindt haar oorzaak in de tegenstelling, die er bestaat tussen de zo juiste overtuiging van POMPE, dat de straf tegen de wil van de misdadiger ingaat [24]), en het argument, dat hij aanvoert om het vergeldende kwaad der straf te rechtvaardigen. Dit argument luidt aldus: ,,Zooals hij [de mens] bij naleving het doel verdient te bereiken, zoo verdient hij door overtreding het doel te missen. Anders zou de wet en de orde geen zin meer hebben. Als dus de rechtsgenoot bij verstoring der rechtsorde toch aan het algemeen welzijn ongestoord deelachtig zou blijven, zou de rechtsorde zinledig wezen. Naarmate hij door zijn schuld

[21]) DUYNSTEE, *gecit. Praeadvies*, blz. 4.
[22]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 34.
[23]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 35.
[24]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 36, v.

de rechtsorde heeft gestoord, naar dezelfde mate verdient hij, komt het hem rechtens toe, in zijn deelgenootschap aan het algemeen welzijn gestoord te worden. Dit is de welverdiende vergelding der schuld" [25]). Naar onze mening stemt dit argument wezenlijk overeen met de argumenten van TUMMERS en RAMBONNET, en ook met dat van DUYNSTEE. Bijgevolg is de critiek, die wij op de argumenten van TUMMERS, RAMBONNET en DUYNSTEE uitoefenden, namelijk dat zij de straf tenslotte verklaren als een beaming der misdaad, o.i. ook op het argument van POMPE volledig toepasselijk. POMPE verklaart dan ook zelf uitdrukkelijk, dat de gedachte, die hij in zijn eigen argument uitwerkt, ook bij TUMMERS en DUYNSTEE te vinden is. Voorzeker dringt de conclusie, dat de straf een beaming der misdaad zou zijn, zich in het argument van DUYNSTEE het sterkst naar voren. Daarom verwijt POMPE juist aan DUYNSTEE deze conclusie, maar o.i. ligt diezelfde conclusie evenzeer in de gedachtengang van POMPE besloten, en brengt POMPE haar in de boven geciteerde tekst over het au sérieux nemen van de misdadiger niet minder duidelijk aan het licht.

Zoals wij uitdrukkelijk aangaven, bedoelt POMPE met het geciteerde argument het vergeldende kwaad der straf te rechtvaardigen, d.w.z. nog niet zonder meer de straf, omdat hij van mening is, dat de straf behalve het vergeldende kwaad ook het vergeldende leed omvat. Volgens POMPE verklaart de straf als vergeldend kwaad, „waarom den schuldige het deelgenootschap aan het algemeen welzijn geheel of gedeeltelijk wordt ontnomen. Zij geeft er geen verklaring voor, waarom hem bovendien allerlei onaangenaamheden worden toegevoegd. M.a.w. zij verklaart, waarom de straf een kwaad is, zij blijft de verklaring schuldig, waarom de straf ook door den schuldige als kwaad behoort te worden gevoeld, dus waarom zij een leed is" [26]). Vanuit thomistisch standpunt gezien — een standpunt waarop ook POMPE zich zo nadrukkelijk stelt — kunnen wij echter de betekenis, die POMPE voor zijn betoog aan de distinctie tussen kwaad en leed hecht, niet aanvaarden. Immers volgens de algemeen als thomistisch aanvaarde leer wordt een handeling door haar object gespecificeerd, is in het bijzonder het kwaad het object dat het leed als leed specificeert. Derhalve zegt het toevoegen van kwaad van de kant van het object gezien precies hetzelfde als het berokkenen van leed van de kant van het subject gezien; m.a.w. bestaat het berokkenen van leed juist in het toevoegen van kwaad. De valse probleemstelling: moet de straf of kwaad of leed of beide toevoegen, vindt o.i. haar oorsprong in het feit, dat de strafwetboeken wel eens het toevoegen van een bepaald kwaad als straf aangeven, dat echter door de mensen in het algemeen of door bepaalde groepen niet of niet meer als kwaad ervaren wordt, geen leed veroorzaakt. Dit bewijst echter alleen, dat die wetboeken dan iets als kwaad aangeven, dat het in concreto niet is — dat bijgevolg die wetboeken te zijner tijd herzien en gecorrigeerd moeten worden. Ook kan het in een bijzonder geval voorkomen, dat een misdadiger iets wat algemeen, ook door de groep waartoe hij behoort, als een kwaad erkend wordt, subjectief niet als zodanig

[25]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 33.
[26]) POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 33. Vgl. blz. 34, vv.

ervaart, maar hierom bekommert het eigenlijke strafrecht zich niet, dat volgens algemene wetten straft, die uiteraard per accidens hun doel wel eens zullen missen.

De confrontatie van onze sententie met die van de boven geciteerde auteurs willen wij besluiten met de bespreking van de distinctie, die o.a. TUMMERS, POMPE en RAMBONNET maken tussen het wezen der straf en haar doel, dat zij zien in het rechtsherstel, de handhaving der rechtsorde of meer in het algemeen in het algemeen welzijn [27]). TUMMERS en RAMBONNET wijzen er uitdrukkelijk op, dat hier sprake is van het finis operis der straf, of — wat op hetzelfde neerkomt — van het finis operantis in zoverre dit het finis operis tot inhoud heeft. RAMBONNET tekent bij deze distinctie aan: ,,Als finis operis is de handhaving van de orde materieel hetzelfde als de vergelding, formeel moeten zij echter onderscheiden worden" [28]). Hij kent dus aan deze distinctie slechts een louter formele waarde toe. Maar ook zelfs deze waarde menen wij te moeten ontkennen. Immers evengoed als deze auteurs zeggen, dat het finis operis der straf de handhaving der orde is, mag men toch volgens hun sententie zeker ook gerust zeggen, dat het finis operis van het straffen, d.i. van het vergelden, de vergelding is, maar dan blijft er van de distinctie niets meer over. Waaruit duidelijk blijkt, hoe gevaarlijk en hoe onvruchtbaar het is een reëel wijsgerig probleem met behulp van dergelijke louter formele distincties en schemata aan te pakken.

In aansluiting met onze bespreking van deze groep katholieke auteurs, willen wij ook nog even ingaan op de sententie van een katholiek auteur namelijk SASSEN, die het wezen der straf in de rechtsorde niet opvat als vergelding, maar als ,,een dwangmaatregel tot sociale verdediging" [29]). Immers, zo argumenteert SASSEN, de strafrechter moet de rechtsorde handhaven, maar om dit te bereiken behoeft en vermag hij de (ethische) schuld niet te vergelden. Al aanstonds stelt deze sententie ons voor de vraag, wat dan wel deze dwangmaatregel tot sociale verdediging nader karakteriseert als straf. Zonder echter nader op dergelijke bedenkingen in te gaan, willen wij liever onmiddellijk wijzen op de grondgedachte, die o.i. tot deze sententie leidde, namelijk dat SASSEN de analogie van het schuldbegrip en daarmede het begrip der juridische schuld miskent. Een zonde is een schuldige daad in de zedelijke orde, omdat en in zoverre zij deze orde vrijwillig aantast. Op analoge wijze — analogia proportionalitatis propria — is de misdaad een schuldige daad in de rechtsorde, omdat en in zoverre zij deze orde vrijwillig aantast. Voorzeker kan en mag de strafrechter zich niet bemoeien met de zedelijke schuld als zodanig, maar wel kan en moet hij zich bemoeien met de juridische schuld, omdat dit immers juist de vorm is, waarin de strafrechter met de zedelijke schuld te maken heeft. Eerst wanneer men de juridische schuld erkent, kan men de straf in de rechtsorde begrijpen als het correlaat der misdaad als schuldige daad in juridische zin.

[27]) TUMMERS, *De ,,nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap*, blz. 89. — POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 13, v. en 40, vv. — RAMBONNET, *op. cit.*, blz. 88, vv.

[28]) RAMBONNET, *op. cit.*, blz. 90.

[29]) SASSEN, *gecit. Praeadvies*, blz. LXXVI; *gecit. Gedachtenwisseling*, blz. 98.

Tenslotte willen wij onze sententie nog confronteren met die van een recente niet-katholieke auteur, namelijk Leo POLAK, die in zijn objectiveringstheorie het wezen der straf zonder meer met de vergelding vereenzelvigt [30]). Wij menen de theorie van POLAK als volgt te kunnen samenvatten: Uit het feit, dat de misdadiger de misdaad bedrijft, moet men besluiten, dat hij over zijn misdaad niet het leed ervaart, dat zij objectief beschouwd aan de mens behoort te berokkenen. Bijgevolg zal de vergeldende straf moeten bestaan in het berokkenen van het leed, dat dit objectieve tekort aan ervaren leed, waarvan het bedrijven der misdaad blijk geeft, compenseert. Tegen deze sententie gelden uiteraard de bezwaren, die wij reeds opsomden tegen het zonder meer vereenzelvigen van de straf met vergelding — maar dan toch behalve dit ene bezwaar, dat POLAK inderdaad vermijdt, namelijk dat hij geen waarden van verschillende waarde-orde tegenover elkaar tracht af te wegen. Immers volgens de theorie van POLAK wordt een tekort aan leed met leed gecompenseerd. Maar hieruit blijkt dan tevens ook, dat de vergeldingstheorie van POLAK op het waarde-niveau van het leed blijft steken — de vergelding in juridische zin niet verklaart — langs de juridische zin der misdaad en der straf heen argumenteert — de straf in de rechtsorde juist als juridische categorie principieel miskent.

III

In het laatste gedeelte van deze studie willen wij het door ons ontwikkelde begrip der straf in de rechtsorde nog wat nader uitwerken door na te gaan, welke conclusies er logisch consequent uit volgen betreffende de preventie en de strafmaat.

Begrijpt men de straf als repressie der bedreven misdaad, als synthese van rechtsherstel en vergelding, dan is deze aldus bepaalde straf ook uiteraard, per essentiam, een preventieve maatregel om toekomstige misdaden te voorkomen. Immers als repressie der bedreven misdaad, als ontkenning van het onrecht en physieke reactie, dringt de straf uiteraard de opstandige wil van de misdadiger terug, intendeert zij de retractie der boze instelling, de verbetering van de misdadiger. Evenzo schrikt de straf als zodanig: als repressie der bedreven misdaad, als synthese van rechtsherstel en vergelding, uiteraard én de misdadiger zelf én alle andere leden der rechtsgemeenschap van de misdaad af, doet zij concreet ervaren, dat het onbegonnen werk is tegen de algemene rechtsorde in te gaan, omdat deze orde juist door de straf het onrecht en daarmede het particuliere belang dat de misdadiger in het onrecht zocht, teniet doet, daarvoor in de plaats een kwaad toevoegt — m.a.w. omdat de straf de misdaad frustreert door haar in het tegendeel te doen verkeren van wat de misdadiger bedoelde. Bovendien zullen althans vele straffen, zoals b.v. de doodstraf, de verbanning, de vrijheidsstraf, uiteraard preventief werken, in zoverre zij de misdadiger geheel of gedeeltelijk, voor langer of korter tijd, onschadelijk maken. Krachtens haar wezen is de straf in de

---

30) POLAK, *op. cit.*, deel II, blz. 317, vv.

rechtsorde dus een maatregel zowel van speciale als ook van generale preventie.

Is de straf in de rechtsorde echter krachtens haar wezen een preventieve maatregel, dan maken de preventieve werkingen deel uit van het wezen zelf van deze straf, zijn de preventieve doeleinden geen toegevoegde, maar integrerende delen van het finis operis der straf als synthese van rechtsherstel en vergelding — m.a.w. maakt de preventie deel uit van het door de straf beoogde rechtsherstel en werkt zij zich als zodanig met het geheel van het rechtsherstel mede in de vergelding uit. Hetgeen wij ook nog als volgt kunnen toelichten, ten eerste voor wat de afschrikking betreft: door de misdaad wordt de rechtsorde ook in deze zin aangetast, dat de misdaad het vertrouwen in de suprematie der gevestigde rechtsorde schokt, de concrete mogelijkheid der misdaad manifesteert, tot navolging bekoort — bijgevolg vordert een adaequaat rechtsherstel ook de afschrikkende werking, die de straf uitoefent, in zoverre zij de misdaad frustreert, als onbegonnen werk ontmaskert en daardoor de suprematie der gevestigde rechtsorde doet ervaren en revalideert. Voorts voor wat de verbetering van de misdadiger betreft: door de misdaad degradeert de misdadiger zichzelf tot een corrupt lidmaat der rechtsgemeenschap — bijgevolg streeft het adaequate herstel der rechtsorde naar de reïntegratie van de misdadiger als volwaardig lidmaat der rechtsgemeenschap, d.w.z. de verbetering van de misdadiger. En tenslotte voor wat het onschadelijk maken betreft: door de misdaad ontkent de misdadiger de rechtsorde, stelt hij zich min of meer buiten deze orde — bijgevolg vordert het adaequate rechtsherstel de wederopname van de misdadiger op de aan hem aangepaste wijze, zoals deze althans in vele gevallen door onschadelijk makende straffen wordt bewerkt.

In tegenstelling met de absolute strafrechtstheorieën, die bij de motivering der straf op de preventie geen acht slaan — in tegenstelling met de relatieve theorieën, die de motivering der straf exclusief zoeken in de preventie als het zelfstandige en adaequate motief — in tegenstelling ook met de gemengde theorieën, die de motivering der straf deels aan de bedreven misdaad deels aan de preventie als aan twee op zichzelf staande, aan elkaar toegevoegde motieven, ontlenen — zien wij dus de preventie als een werkelijk motief, dat echter slechts in zoverre de straf medebepaalt, als het deel uitmaakt van het door de misdaad gevorderde rechtsherstel.

Deze conclusie is van groot belang voor de principieel juiste vaststelling der strafmaat. Beschouwen wij b.v. de opvatting hieromtrent van die auteurs, die zoals b.v. TUMMERS, POMPE, RAMBONNET, enerzijds het wezen der straf zonder meer met de vergelding vereenzelvigen, en anderzijds menen, dat de preventieve werkingen der straf slechts bijkomstige werkingen zijn, die op generlei wijze bijdragen tot het herstel der rechtsorde, maar alleen betrekking hebben op de handhaving der rechtsorde in de toekomst [31]). Volgens deze auteurs mag voorzeker de straf de maat der vergelding nimmer te boven gaan, maar wordt de straf, de keuze van het toe te voegen kwaad, het

---

31) TUMMERS, *De „nieuwere" richting in de strafrechtswetenschap*, blz. 89, v.; *art. cit.*, blz. 416. — POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 12 en 42. — RAMBONNET, op. cit., blz. 115.

te berokkenen leed, nader medebepaald door t.o.v. het wezensdoel der straf bijkomstige, aan de preventie of meer in het algemeen aan het algemeen welzijn ontleende motieven [32]). Volgens onze sententie daarentegen wordt de straf adaequaat bepaald door het wezen zelf der straf als synthese van rechtsherstel en vergelding — dient de straf juist dat kwaad toe te voegen, dat nodig en voldoende is om een efficiënte ontkenning van het onrecht te verzekeren, het vereiste rechtsherstel te bewerken. Noch de preventie noch het algemeen welzijn mogen op zich genomen de straf medebepalen — zij mogen dit slechts in zoverre zij zelf deel van het gevorderde rechtsherstel uitmaken. Niet wat men om reden van de preventie als zodanig wenselijk acht, maar wat de preventie als deel van het gevorderde rechtsherstel vordert, is bepalend en ook juist dat wat het algemeen welzijn van de straf mag verwachten en vorderen. Bijgevolg zal de beschouwing der preventieve werking van de verschillende straffen de strafrechter ongetwijfeld veel hulp kunnen bieden bij het opleggen van de juiste straf, maar hij zal deze beschouwing slechts in zoverre mogen laten meespreken, als zij hem helpt in te zien, wat het rechtsherstel in casu vordert en hoe hij dit het best kan bewerken. Aldus zal b.v. de behoefte aan afschrikking van een bepaalde misdaad een aanwijzing zijn, hoe ernstig die misdaad de gevestigde rechtsorde feitelijk aantast en op welke wijze in het bijzonder de suprematie van deze orde hersteld dient te worden.

Aan deze beschouwingen over het in rekening brengen van de preventie bij het bepalen der straf en der strafmaat, moeten wij in het bijzonder wat de verbetering van de misdadiger betreft, nog de volgende opmerking toevoegen. In de practijk zal de strafrechter vaak tot de conclusie komen, dat hij toch wel degelijk naast het rechtsherstel ook de verbetering van de misdadiger als zelfstandig motief moet laten meespreken — is hij zich bewust terecht aan dit motief vaak een veel grotere waarde te moeten toekennen, dan waarop het als deel van het vereiste rechtsherstel aanspraak kan maken. Op grond van deze practische ervaring komt men er dan gemakkelijk toe zich voor een gemengde theorie uit te spreken, voor een theorie die principieel de preventie als zelfstandig motief naast het aan de bedreven misdaad ontleende motief erkent. Ook o.i. doen zich inderdaad in de practijk vaak gevallen voor, waarin de verbetering van de misdadiger als zelfstandig motief de uitspraak van de strafrechter in sterke mate dient mede te bepalen, maar dit zijn dan juist die gevallen, waarin de strafrechter te doen heeft met onvolwaardige leden der rechtsgemeenschap, met mensen die vanwege hun leeftijd, hun psychische en sociale condities niet ten volle aansprakelijk gesteld mogen worden. Enerzijds is hun misdaad niet ten volle een misdaad, een schuldige daad — bijgevolg een evenredig minder ernstige aantasting der rechtsorde, waaraan derhalve uiteraard ook een evenredig lichtere straf beantwoordt. Anderzijds bestaat er echter in dergelijke gevallen een grote behoefte aan verbeteringsmaatregelen. Vandaar dat men in deze gevallen niet zonder

[32]) TUMMERS, *art. cit.*, blz. 416. — POMPE, *gecit. Praeadvies*, blz. 42. — RAMBONNET, *op. cit.*, blz. 112, vv.

meer een juridische straf in strikte zin zal opleggen, maar moet komen tot een combinatie van een juridische straf in strikte zin, die beantwoordt aan de reële juridische schuld der bedreven misdaad, en een verbeteringsmaatregel, die beantwoordt aan de behoefte om het onvolwaardige lidmaat der rechtsgemeenschap op te voeden tot een volwaardig lidmaat. Het is van groot belang zich van deze vaak complexe structuur van de concrete uitspraak van de strafrechter terdege rekenschap te geven, om zowel het begrip der eigenlijke straf in de rechtsorde als ook dat van de paedagogische verbeteringsmaatregel zuiver te houden, ook juist in die gevallen, waarin de uitspraak van de strafrechter beide elementen combineert. Dan kan men, zoals dit in zeer vele gevallen inderdaad een gebiedende eis is, de paedagogische verbeteringsmotieven ten volle tot hun recht laten komen, zonder nochtans zijn toevlucht te hoeven nemen tot een gemengde strafrechtstheorie — en blijft het begrip der eigenlijke straf in de rechtsorde als synthese van rechtsherstel en vergelding onaangetast.

Bij de bespreking der strafmaat trachten vele auteurs bepaalde misdaden aan te wijzen, waarvoor bepaalde straffen per se als de rechtmatige straffen in aanmerking komen. Vooral in de discussies over de rechtmatigheid der doodstraf treft men dergelijke beschouwingen vaak aan, en worden misdaden, zoals b.v. moord, rebellie, hoogverraad, gequalificeerd als misdaden, die hun rechtmatige straf per se in de doodstraf vinden, ook al kan men om bijkomstige redenen van het toepassen van deze straf, of zelfs van de bedreiging met deze straf, de facto afzien [33]).

Uit onze sententie over het wezen der straf in de rechtsorde kunnen wij voorzeker afleiden, dat de physieke reactie der rechtsorde tegen de bedreven misdaad mag gaan tot het doden van de misdadiger, indien dit voor een efficiënte ontkenning van het onrecht, voor een daadwerkelijk herstel der rechtsorde nodig is. Of echter een bepaalde misdaad voor een bepaalde straf in aanmerking komt, hangt af van de vraag, in welke mate deze misdaad de concrete gevestigde rechtsorde metterdaad aantast, welke straf voor een daadwerkelijk herstel van deze bepaalde rechtsorde nodig is — m.a.w. hangt af van de feitelijke structuur en consistentie der concrete gevestigde rechtsorde. In tijden van een onontwikkeld of verzwakt rechtsbesef, van verval der rechtsorde, van bijzondere gevaren, kan de aantasting der rechtsorde door een bepaalde misdaad zo ernstig zijn, dat de doodstraf inderdaad de rechtmatige straf is, terwijl door de ontwikkeling van het rechtsbesef en der mogelijkheden tot straffen, door de consolidatie der rechtsorde, de ernst der aantasting door diezelfde misdaad zodanig kan verminderen, dat de rechtsorde haar suprematie beter door mildere straffen kan manifesteren. Het juiste criterium der strafmaat is slechts te vinden in de feitelijke aantasting en de feitelijke mogelijkheden tot herstel der concrete gevestigde rechtsorde. Bijgevolg is het o.i. onbegonnen werk in abstracto, d.w.z. afgezien van een

---

[33]) Zie : Tummers, *art. cit.*, blz. 416, vv. — Duynstee, *gecit. Praeadvies*, blz. 7, vv. — Rambonnet, *op. cit.*, blz. 120, v. — W. van der Grinten, *Rechtmatigheid van de doodstraf*, Nijmegen, 1937, blz. 208.

bepaalde rechtsorde, bepaalde straffen voor bepaalde misdaden te willen aanwijzen. Aldus kan in een bepaalde rechtsorde voorzeker de doodstraf de rechtmatige straf zijn voor moord, maar hieruit volgt geenszins, dat de doodstraf dan ook, althans per se, voor diezelfde misdaad de rechtmatige straf zou zijn in een andere rechtsorde — in een andere rechtsorde zou het misschien zonder meer een onrechtmatige straf zijn.

Samenvattend kunnen wij ons tenslotte afvragen bij welke der drie groepen strafrechtstheorieën wij onze sententie moeten indelen. Wij hebben ons uitdrukkelijk gedistancieerd zowel van de absolute theorieën, omdat zij de motivering der straf exclusief zoeken in de vergelding der bedreven misdaad — als van de relatieve theorieën, omdat zij de motivering der straf exclusief aan de preventie ontlenen — als ook van de gemengde theorieën, omdat zij de preventie als zelfstandig motief met het vergeldingsmotief combineren. Aldus zijn wij gekomen tot een absolute strafrechtstheorie, die enerzijds met de absolute theorieën de straf in de rechtsorde verklaart als het strikte correlaat der bedreven misdaad, maar ook anderzijds de door de relatieve en gemenge theorieën benadrukte preventie als deelmotief van het beoogde rechtsherstel integreert in de straf als synthese van rechtsherstel en vergelding.

Nijmegen A. VAN LEEUWEN, S.J.

SOMMAIRE

Les objections que les théories absolues, relatives et mixtes du droit pénal soulèvent entre elles montrent bien que le concept de peine dans l'ordre du droit n'a pas cessé de susciter un problème réel et actuel. Les études parues à ce sujet et les discussions menées autour de ce problème ces dernières années le prouvent en particulier pour les Pays-Bas. C'est pourquoi l'auteur de cette étude veut tenter, une fois de plus, de définir la notion de peine dans le droit pénal.

Dans la première partie, partant du concept de méfait, il définit l'essence de la peine dans l'ordre du droit comme étant la synthèse de la réhabilitation du droit et du châtiment ; il montre que les difficultés insolubles opposées aux théories absolues sont inévitablement engendrées par une identification unilatérale de l'essence adéquate de la peine avec un seul de ces deux éléments. Il insiste en particulier sur la structure nécessaire de l'intention de la peine — sur l'importance essentielle qui revient, dans le droit pénal, à la clémence et à la grâce — sur le droit qu'a le malfaiteur à la peine — sur la peine comme manifestation de la suprématie de l'ordre du droit par rapport à l'arbitraire humain.

Dans la seconde partie l'auteur précise encore sa position en la confrontant avec celles de quelques auteurs hollandais récents, celles de Tummers, Pompe, Duynstee, Rambonnet, Sassen et Polak. Il critique plus abondamment les arguments des quatre premiers auteurs cités et montre que l'explication donnée par ces auteurs au sujet de la peine fait, au fond, de celle-ci une réhabilitation du méfait.

Dans la troisième partie l'auteur aboutit, à partir des développements sur le concept de peine, à des conclusions concernant la prévention et la mesure de la peine. Il montre que la prévention spéciale aussi bien que la prévention générale sont des éléments constitutifs de la restauration du droit exigée par le méfait commis et qu'elles doivent, en tant que telles, intervenir dans le statut de la peine et de sa mesure. Il rejette par conséquent les théories relatives, parce qu'elles empruntent exclusivement le motif de la peine à la prévention, et pareillement les théories mixtes, parce qu'elles ajoutent la prévention au motif de châtiment comme un motif indépendant. On nous fait encore remarquer que la peine imposée aux membres de la communauté du droit, n'ayant pas atteint leur maturité, sera bien souvent une combinaison de peine juridique au sens strict et d'une mesure d'ordre pédagogique tendant à l'amendement — qu'il est vain de vouloir statuer dans l'abstrait, c'est-à-dire indépendamment d'un ordre de droit déterminé, des peines déterminées pour des méfaits déterminés.

L'auteur, se résumant, conclut que son étude aboutit à une théorie de droit pénal absolue qui, d'une part, ainsi que les théories absolues, fait de la peine dans d'ordre du droit le corrélat rigoureux du méfait accompli ; mais qui, d'autre part, dans la peine, assume la prévention comme motif partiel dans la visée de la restauration du droit, la peine étant conçue comme une synthèse de la restauration du droit et du châtiment ; c'est sur cette prévention que les théories relatives et mixtes mettent l'accent.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

A Catholic Commentary on Holy Scripture, with a Foreword by the Cardinal Archbishop of Westminster, London, Thomas Nelson, 1953, 19 x 27, XVI + 1312 blz., met ill. en kaarten, geb. L 4:4.

Het is een merkwaardige prestatie die met deze commentaar op heel de H. Schrift door de katholieke exegeten van het Engelse taalgebied geleverd werd. Het plan er toe ontstond in 1942, op een vergadering van de Catholical Biblical Association, en werd in het betrekkelijk kort tijdsbestek van 10 jaar uitgevoerd, onder de leiding van het verantwoordelijk comité : Dom Orchard, O.S.B., E. Sutcliffe, S.J., C. Fuller en Dom Russel, O.S.B. De meeste medewerkers zijn Engelsen, doch er werden er ook gevraagd uit Ierland, Canada, de Verenigde Staten, Australië, Duitsland en Oostenrijk. Het doel dat werd nagestreefd wordt ons duidelijk beschreven in het voorwoord : een tamelijk volledig overzicht geven van de huidige katholieke Bijbelwetenschap. Het is inderdaad wat dadelijk treft bij de lezing : in vele gevallen waar verschillende opvattingen bestaan, werden zij alle trouw vermeld ; wij hadden toch ook graag vaker de persoonlijke opinie van de schrijver gekend. Het feit dat tussen verschillende verklaringen dikwijls geen positie genomen wordt, maakt de uiteenzetting soms wat onpersoonlijk. Doch men wordt altijd duidelijk ingelicht over de heersende opvattingen. Het eerste deel bevat achttien korte hoofdstukken van algemene inleiding tot de Bijbel : over inspiratie, canon, literaire kenmerken van de Bijbel, aardrijkskunde, archaeologie, enz. Dan volgen, respectief voor O. en N.T., enkele artikels van bijzondere inleiding, gevolgd door de commentaren van de afzonderlijke boeken. Deze commentaren werden op originele wijze opgevat. Er viel natuurlijk niet aan te denken in één enkel boekdeel heel de H. Schrift uitvoerig uit te leggen. Doch we krijgen een gedetailleerde analyse van ieder boek : enkele verzen die een eenheid vormen worden telkens samen genomen en krijgen een verklaring van enkele regels, zodat het geheel toch een doorlopende commentaar vormt van heel de Bijbeltekst. Vóór ieder artikel staat er een tamelijk uitvoerige bibliographie, die hoofdzakelijk de katholieke literatuur aangeeft, doch ook andere werken vermeldt. Op het einde vindt men een reeks kaarten en vooral een zeer uitvoerige index (80 blz. van drie kolommen), die kostbare diensten zal bewijzen. We bezitten nu werkelijk een soort katholieke summa van de hedendaagse katholieke Bijbelwetenschappen. In welke geest werd ze geschreven ? Gezien de opzet begrijpt men dat het werk eerder conservatief is. Nochtans menen we dat vele auteurs wat al te voorzichtig zijn geweest. Ze houden zich nog te gemakkelijk op het apologetisch terrein. Het komt ons voor dat de vernieuwing van de katholieke exegese in de laatste jaren hier niet voldoende gevoeld wordt. Enkele voorbeelden. In het hoofdstuk over de inspiratie wordt de moeilijkheid behandeld, dat de morele lessen van het O.T. niet altijd zeer hoog staan ; men kan natuurlijk met de schrijver (n. 38 d-c) een of ander concreet feit goedpraten, of zeggen dat in andere gevallen de tekst slecht vertaald werd : dit zijn maar noodoplossingen ; de echte uitleg, dat er nl. nog een vooruitgang moest komen in de Openbaring, wordt niet gegeven. Het hoofdstuk over de mirakelen in de Bijbel (n. 87-91) is een soort samenvatting van van een traktaat *De miraculo* ; doch men had in een boek over de Bijbel wel iets verwacht o.a. over het literair genre van sommige wonderverhalen (b.v. voor het zonnewonder van Josue), over de oosterse mentaliteit en uitdrukkingswijze, en over de theologische betekenis van de evangelische wonderverhalen (men vergelijke b.v. het artikel „wonder" in het Bijb. Woord.). Voor de boeken Jonas, Judith, Esther en Tobias schijnt men het gewaagd te vinden de stelling van de volledige historiciteit prijs te geven of althans te nuanceren : had men niet meer vrijheid kunnen laten, vermits die ruimere interpretatie door heel wat katholieke exegeten wordt gehouden ? Op andere plaatsen daarentegen werd een zeer persoonlijke positie genomen, b.v. voor het synoptisch probleem, waar Dom Butler zijn stelling verdedigt van de prioriteit van de Griekse Matthaeus. Enkele hoofdstukken hebben we bijzonder gewaardeerd, o.a. die over de critiek van het O.T. en over het evangelie van Matthaeus.

De waarde van de verschillende bijdragen is dus ongelijk, wat onvermijdelijk was. Het

geheel echter moet werkelijk geslaagd heten. En als men ook beschouwt hoe de uitgave prachtig werd verzorgd, dan begrijpt men dat het werk een groot succes kent en ook in niet-katholieke milieux wordt aangeschaft.

I. de la Potterie

E. C. RUST, *Nature and Man in Biblical Thought,* (*Lutterworth Library,* XL), London, Lutterworth Press, 1953, 14.5 x 22, X + 318 blz., geb. 31/6.

Na een korte discussie over de betekenis van de Bijbelse denk-kategorieën, onderzoekt dit 40ste deel van de *Lutterworth Library* de leer van de H. Schrift over de schepping en over de natuur van de mens (de Hebreeuwse psychologie en de plaats van de mens in de schepping). Achtereenvolgens worden deze problemen onderzocht in het OT, in het Jodendom, en in het NT. In het laatste hoofdstuk wordt een poging gedaan om deze Bijbelse leringen te vergelijken met de verworvenheden der recente wetenschap. De uitwerking van deze zorgvuldige onderzoekingen is zeer religieus, en kan ons, katholieken, in zeer vele gevallen, aanspreken. Bijzonder geslaagd lijken ons de uiteenzettingen over de Hebreeuwse psychologie (101 vv), over de wijsheids-hypostase (143), over de Logos (217), over de betekenis der wonderen (168; 183; 291). Op enkele plaatsen spreken Protestantse opvattingen mede, bv. in verband met de inspiratie: de menselijke auteurs kunnen slechts bogen op Gods algemene „leiding" 8), en hun boodschap als Godswoord kan alleen door het inwendig getuigenis van de H. Geest geïnterpreteerd worden (14). Evenmin aanvaardbaar zijn de uiteenzettingen over de onmogelijkheid van de menselijke rede om te ontsnappen aan een onbewijsbaar geloofs-*apriori* (13; 246; 291), bv. voor het Godsbewijs. Natuurlijk konden de verwijzingen naar het *sola fide* (247) of naar de identiteit van oordeel en genade (252) niet ontbreken. Naast deze algemene bedenkingen zou nog kunnen gewezen worden op een aantal betwistbare of onjuiste punten. Het is minstens overdreven te gewagen van de „goddelijke natuur van de koning", omdat hij de rol van de godheid speelt in de cultus (26; 73). Zou het niet mogelijk zijn in de imaginatieve beschrijving van de chaos in Gen 1, 2 een aanduiding te vinden van het begrip van het „niets", zoals ZIMMERLI beweert? (29; 32). De teksten die aangehaald worden om een „psychisch leven" van de niet-levende wezens te bewijzen (52), zijn zeer zwak: het „kreunen" van de aarde bij Job 31, 38 is kennelijk poëzie, evenals Job 38, 7 (de „juichende" sterren); dat Jozef's droom over de buigende korenaren verder reikt dan een zeker symbolisme is niet waarschijnlijk. Niets in Gen 9, 13 wijst er op dat de regenboog een „krijgsboog" is (90). De vertaling van *hômâ(h)* in Ex 14, 22 door „walls" is niet accuraat: de uitdrukking kan de veel algemenere betekenis hebben van „bescherming" (85). In Gen 6, 12 betekent zowel „aarde" als „alle vlees" de mensen, en niet de niet-levende wezens (100). Het is zeker overdreven te beweren dat in het Evangelie alle ziekten toegeschreven worden aan demonische invloed (167). Dat de betekenis van „Ik ben die ben" zou zijn dat Jahweh zichzelf van zijn eigen wezen uit determineert (253) lijkt ons niet zeer waarschijnlijk: het gaat veel meer over de „altijddurende bijstand" van de Verbondsgod.

J. De Fraine

C. RYDER SMITH, *The Bible Doctrine of Sin, and of the Way of God with Sinners,* London, The Epworth Press, 1953, 14.5 x 23, VII + 222 blz., geb. 20/.

S. heeft reeds een hele serie van werken over de leer van de H. Schrift op zijn actief: de bijbelse leer over gemeenschap, over rijkdom en arbeid, over vrouwelijkheid, over de man, en over verlossing. Zijn methode is eenvoudig: hij neemt alle woorden, die betrekking hebben met zijn onderwerp, en schikt ze dan in hoofdstukken tot een expositie van de leer, waarbij tevens hun onderlinge verhouding wordt toegelicht. In deze studie hebben wij eerst de Hebreeuwse terminologie van het O.T., de Griekse van de LXX en de Griekse boeken uit het O.T., en ten slotte het N.T. Deze methode heeft evenwel hare grote tekorten: de Openbaring bereikte ons niet alleen in bepaalde woorden, maar veel meer in de handelingen van God met zijn volk, bepaaldelijk in het hele optreden van Christus. Daarom is dit boek wel zeer interessant ter consultatie, maar zeker niet volledig.

P. Fransen

Christian HARTLICH und Walter SACHS, *Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft,* (*Schriften der Studiengemeinschaft der Ev. Akademien,* 2. Band), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1952, 15.5 x 23, VIII + 191 blz., ing. DM 9.80.

Deze studie, die bekroond werd door de *Studiengemeinschaft* van de Evangelische Akademiën in Duitsland, onderzoekt de oudste sporen van het huidige Mythus-begrip, zoals het vooral door BULTMANN wordt omschreven. — De auteurs voeren dit begrip terug tot de klassieke filoloog Christian Gottlob HEYNE (1729-1812): deze gaat uit van de antieke

mythologie, en vindt in de mythus de onontwijkbare denkvorm van „de kindsheid van het mensengeslacht" (13). HEYNE's leerling, de liberale exegeet Johann Gottfried EICHHORN (1752-1827), ofschoon met de bedoeling om de Bijbel te verdedigen tegen de spot der vrijdenkers (21; 32; 39), gaat een stap verder, en past het mythus-begrip toe op de Genesisverhalen: om concordistische motieven, beschouwt hij Gen. II-III als een „zuiver philosophische mythus" (35). EICHHORN's leerling, Johann Philipp GABLER (1753-1826), breidt het begrip ten slotte uit tot het NT. De orchestratie van deze mythische beweging wordt geboden door Georg Lorenz BAUER (1755-1806). Terwijl de voorgangers nog onderscheidden tussen *Sache* en inkleding (66), ziet Martin LEBERECHT de WETTE in de mythus de onontkoombare totaliteitsvisie van het religieuze leven (105), zodat geen kern van historiciteit isoleerbaar is (94); tevens richt zich de WETTE tegen elke *Dogmatisierung* die de beelden waarin de *Ahndung*, het reine religieuze gevoel, wordt uitgedrukt, tot *waarheden* stolt (108). De radicaalste positie wordt ten slotte ingenomen door David Friedrich STRAUSS (1808-1874), die, ofschoon geïnspireerd door HEGEL, toch van deze laatste verschilt door zijn poging om een principieel onderscheid te maken tussen het empirisch ware en het empirisch valse; in de Evangelies vindt STRAUSS zelfs geen „strohalm historie" (146 n. 1). — De auteurs besluiten hun boek met een soort principenverklaring, drie bijlagen, een namen- en zakenregister.

Wat het historisch gedeelte betreft, valt het op dat deze Duitse geleerden van het einde der XVIIIde eeuw (er worden bijna geen niet-Duitsers vermeld; enkel LOWTH, WOOD, HUME, en ASTRUC) niet voldoende onderscheid maken tussen de literaire formulering en de inhoud (daarop wijzen bijv. LOWTH en HERDER wel). De beeldrijke voorstelling wordt te zeer beschouwd als onafwendbare en onbewuste gebrekkigheid der expressie (43), terwijl het toch vast staat dat zelfs de „primitieven" (waaronder de oude Israëlieten niet mogen gerekend worden) bepaalde letterkundige eigenaardigheden der hyperbolische symbooltaal aanwenden om zeer precieze gedachten te verwoorden. In Gen. 3, 6 bijv. wordt duidelijk een wenk aan de hand gedaan om het zondeval-verhaal zinnebeeldig te interpreteren (tegen 43).

In het besluit verdedigen de auteurs het *philosophisch apriori* dat bovennatuurlijke uitspraken (over wonderen bijv.) noodzakelijkerwijze „mythisch" zijn, omdat ze niet „verifieerbaar" zijn door de natuurlijke rede, en er dus geen waarheidsoordeel over geveld kan worden (148-150). Het hoeft geen betoog dat een dergelijke positie niet beantwoordt aan de eisen der *Wissenschaftlichkeit überhaupt* (147), doch dat ze een „specifiek speculatieve vooropgezette mening" (147) bevat. In de grond heeft men te doen met een banale tautologie: „De bovennatuurlijke uitspraken liggen, per definitie, buiten het domein der natuurlijke rede; dus kan men hun waarheidskarakter niet nagaan of bewijzen door de natuurlijke rede; zo men het toch wil bewijzen, gaat men zich te buiten aan *Hybris*" (163). Men heeft dus een naïef vertrouwen in de uitsluitende bevoegdheid van de (zeer beperkte) menselijke rede. Daarenboven vergeet men dat de bovennatuurlijke uitspraken (in de Evangelies bijv.) niet in de lucht hangen, maar verbonden zijn met zeer goed verifieerbare gebeurtenissen, die gewaarborgd zijn door klaarblijkelijk eerlijke *getuigenissen*. Deze getuigenissen mag men niet van de hand wijzen met de dooddoener: subjectieve opinies van de ooggetuigen (67; 158); want de gebeds- en geloofscontext kan niet gescheiden worden van de controleerbare feitelijkheid, die door elke objectieve beoordelaar moet aanvaard worden (als men ernstig overtuigd is dat „de onkritische mens altijd mythisch appercipieert", zoals blz. 158 beweerd wordt, dan moet men de ganse Oud-oosterse geschiedenis prijsgeven). De bovennatuurlijke interpretatie van de gegeven feitelijkheid onderstelt ongetwijfeld, zoals de auteurs heel even laten vermoeden (164), dezelfde geloofshouding als diegene die objectief mede-betuigd wordt in de verhalen der Evangelische ooggetuigen; doch een dergelijk geloof kan enkel in de ogen van iemand, die zich opsluit in de (zij het nog *formeel-methodische*) empirie (160), „bewuste kritiekloosheid" (153) zijn. Trouwens ook reeds in de menselijke domeinen van het instinct, de intuïtie, de kunst, is de „empirische Begründbarkeit" niet de „Begründbarkeit schlechthin" (160).

J. De Fraine

G. BUYSSCHAERT, *Israël et le Judaïsme dans l'Ancien Orient*, (Coll. *Renaissance et Tradition*), Bruges, Editions Beyaert, 1953, 14 x 22.5, 392 blz., ing. 165 B. frs.

Twee oorspronkelijk Nederlandse werken worden hier, na de dood van de auteur, in Franse vertaling geboden. Het eerste boek „Israël in de Oudheid" situeert Israël, zowel van cultureel als van politiek standpunt uit, te midden van de Egyptische en van de Semietische wereld. Daarna geeft het, in dat raam, een soort geschiedenis van Israël (de patriarchen, Mozes, de Verovering van het H. Land, de profeten). De twee grote bronnen, de archaeologie en de Oud-testamentische teksten, worden, vaak met herhalingen voor de laatste, ge-

schetst. Het tweede boek bespreekt het „Jodendom in de Oudheid", eerst op politiek gebied (diaspora, Perzische periode, hellenisme), en daarna van letterkundig standpunt uit (geschiedschrijving, profeten, wijsheidsboeken, apocalypsen). Ten slotte wordt een klein overzicht gegeven van de religieuze toestand ten tijde van Christus.

Ofschoon de auteur getuigt van een grote belezenheid en kennis van zaken, zijn er toch meerdere leemten in zijn werk te bespeuren. De informatie is vaak niet meer *up to date*. De oude chronologie wordt bewaard (21 : voor de Guti de jaren 2200 v. C.); het is onjuist te beweren dat enkel auteurs als BÖHL of VAN DER MEER de jongere tijdrekening aankleven (73 n.): deze wordt, sinds de publicatie der *Chorsabad*-lijst (1942) door nagenoeg iedereen aanvaard. Oude schrijfwijzen als PATESI (voor ENSI) (88), oude interpretaties als bijv. voor de *Dilmun*-mythe (128), volledige verzwijging van de Dode-Zee-vondsten (bijv. bij Habakuk : 202, of bij de Esseniërs : 372) zijn in een wetenschappelijk werk onaanvaardbaar. De transscriptie der vreemde woorden is niet consequent. De Franse ou-klank wordt zelfs in Franse publicaties vervangen door *u* : een enkele maal is de Nederlandse *oe* blijven staan (94 : Eshnun). Dezelfde koning van Jerusalem heet eens Abd-Khiba (81) en elders *Abdihipa* (42) ; op dezelfde blz. 72 heet dezelfde koning Utu*h*egal en Utu*k*egal (72). De weerlegging van een door niemand meer in die vorm verdedigd Wellhausenianisme is uiterst simplistisch en zwak (107). Op heel wat detailpunten zou kritiek kunnen uitgebracht worden. Een *Smyrna* in Syrië (20) is onbekend. De moeder van Nabonides kan niet tegelijkertijd priesteres van Isis (79) en van Sin (138) zijn. Dat het Sumerisch nauw verwant zou zijn met het Hoerrietisch wordt door niemand aangenomen (84). Dat de Hebreeuwse tekst van de Bijbel slecht door de Massoreten zou zijn vastgelegd, is vals : de consonantentekst bestond minstens sinds 100 n. C. (103). *Ea* is geen godin „sumérienne" (129). *Atum* heeft met het Hebreeuwse *tehôm* niets te maken (124, n.). Het is onjuist dat de philologie onoverkoombare bezwaren zou hebben tegen de vereenzelviging van *Hammurabi* met *Amraphel* (141). Dat de „persoonlijke godsdienst" met Jeremias zijn intrede zou gedaan hebben, is volkomen overdreven (208). Op meer dan één plaats komen storende drukfouten de tekst ontsieren. Om al deze redenen voelt de recensent zich niet erg geneigd om dit wel interessant boek onvoorwaardelijk aan te bevelen.

J. De Fraine

Martin NOTH, *Die Welt des Alten Testaments. Einführung in die Grenzgebiete der Alttestamentliche Wissenschaft*, (*Sammlung Töpelmann*, 2. Reihe, Theol. Hilfsbücher, 3), Alfred Töpelmann, 1953, 2. verb. Aufl., 15 x 23, XV + 314 blz., geb. DM 20.50.

Deze rijk gedocumenteerde „inleiding in de grensgebieden van de Oud-testamentische wetenschap" verschijnt in tweede, verbeterde uitgaaf. De bekende Bonner professor M. NOTH behandelt hier achtereenvolgens nogal disparate onderwerpen : de geographie van Palestina (uitzicht, klimaat, flora, fauna, geologie, politieke indelingen), de archaeologie (historiek der opgravingen, resultaten), de Oud-oosterse geschiedenis (landen, kulturen, schrift, talen, volken, staten, chronologie, godsdiensten), en de tekst van het O.T. (overlevering in de synagoge, in de Kerk, methode der tekstkritiek). Een algemeen zaken-en-namen-register, naast tafels met citaten, Hebreeuwse en Arabische woorden, en naast 15 afbeeldingen, geven aan dit werk een nog aanzienlijker bruikbaarheid. De informatie op deze vier uiteenlopende gebieden, mag waarlijk feilloos heten. Het is een echt genot te constateren dat niets aan de aandacht van de auteur ontsnapt is.

M. NOTH verdedigt zijn bekend standpunt over de 12-stammen-amphictyonie. Levi is „secundair" gelijkgesteld met de latere „Levieten" (58). Men kan zich afvragen waarom de termen „aetiologisch" en „geschichtlich" moeten geopponeerd worden (63)? Met welk recht wordt gesproken van een „personifizierende (d.i. fingerende) Sage" (64)? Ofschoon de auteur belooft de talrijke vreemde literatuur niet uit het oog te verliezen (VIII), ontbreken toch standaardwerken als de LANGHE over Ras-sjamra, of O'CALLAGHAN over *Aram Naharaim* (195), of S. LYONNET over de Armeense vertaling (290), of Th. JACOBSEN over de Sumerische koningslijsten (212), of G. MESSINA over de Perzische godsdienst. Men heeft de indruk dat de bibliographie wat eenzijdig Duits gebleven is.

J. De Fraine

Georg FOHRER, *Die Hauptprobleme des Buches Ezechiel*, (*Beihefte zur Zeitschrift für die Altt. Wissenschaft*, 72), Verlag A. Töpelmann, Berlin W 35, 1952, 16.5 x 24, 285 blz., ing. DM 28.—.

Deze uiterst rijke, sterk analytische studie behandelt de voornaamste problemen, die zich sinds de vijftig laatste jaren hebben gesteld in verband met de profeet Ezechiël. Deze problemen betreffen de eenheid en echtheid van het boek, de tijd, en de plaats van Ezechiël's werkzaam-

heid. Wat het eerste probleem aangaat, meent F. dat het huidige Ezechiëlboek (Ez.) geen eenheid vertoont (29), maar eerder opgebouwd werd uit kleine fragmenten (al of niet door de profeet zelf opgetekend), die volgens de inhoud (vaak door trefwoorden-associatie) werden samengebracht door een „redactor" (49 : overzicht). De auteur steunt dus niet zozeer op de „mondelinge overlevering" als wel op een schriftelijke voorgeschiedenis (naar WIDENGREN, *Literary and Psychological Aspects of the Hebrew Prophets,* 1948). Ofschoon gewaarschuwd wordt tegen apriorisme of subjectivisme in de echtheidsvragen (71), worden toch een achttiental plaatsen voor „onecht" verklaard, wel eens om zeer subjectieve redenen : zo bijv. in verband met Ez. 21, 33-37 : „weinig origineel ; afwezigheid van regelmatige strofenbouw ; allerlei stijltekorten" (75). Voor de twee overige problemen houdt F. zich, na een zeer zorgvuldig detail-onderzoek, aan de traditionele opinie. Ezechiël's profetische werkzaamheid moet geplaatst worden tussen de jaren 593 en 571 (122), en wel uitsluitend in Babylonië (215). De stellingen van Smith (Ez. is uit de VIIde eeuw) of van Torrey (Ez. is een pseudepigrafische compositie uit het jaar 230, en heeft betrekking met de tijd van Manasses) worden afdoende afgewezen.

Op enkele plaatsen laat de auteur zich leiden door de gangbare „kritische" opinies, bijv. in verband met D als „grondslag" van Josias' hervorming (140 ; 164), waarbij geen rekening gehouden wordt met de eventuele historiciteit van 2 Par. 34, 3 tegen 2 Rg. 23, 1-27. Zijn aanval op HAAG, *Was lehrt die literarische Untersuchung des Ezechiel-Textes?,* 1943, miskent de voor de hand liggende vaststelling dat de ideeën van P veel ouder kunnen zijn dan de letterkundige fixatie (26 ; 149-50). „Unheils*drohung*" (232) lijkt ons een betere formule voor de boeteprediking der profeten dan „unbedingte Unheilsverkündigung" (223 ; 225). Is het juist in Ez. 28 een toespeling te zien op de „tuin bij de zee" als in Gilgamesh IX ? (236); in het vervolg van de tekst is er eerder sprake van de „godenberg". Het „Noorden" moet niet begrepen worden als een geographische grootheid, maar eerder als een mythische (237). Het beeld van Ez. 12, 13 onderstelt niet noodzakelijk „beïnvloeding door de Babylonische mythos", aangezien het een overal verspreide toespeling op de oermythus van de zee betreft (239).

J. De Fraine

Artur WEISER, *Der Prophet Jeremia, Kap. 1-25, 13* (*Das Alte Testament Deutsch,* 20), Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1952, 17 x 24.5, 227 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.80.

Het eerste deel van WEISER's Jeremias-commentaar bevat de verklaring der hoofdstukken 1-25. De inleiding over de persoon van de profeet en over het boek Jeremias zal pas op het einde van het tweede deel geboden worden. De geest van deze commentaar is even religieus, doch misschien wat bewust wetenschappelijker dan in de andere delen van *Das Alte Testament Deutsch :* er is meer plaats voor discussie en eruditie. Toch lijken ons sommige toepassingen (wel eens in de zin van de Protestantse theologie) af en toe vrij ver gezocht. Jer 2, 21 spreekt niet van een tegenstelling tussen „de plant van Jahweh" en die van de vruchtbaarheidsgoden (26); de emphatische en parenetische formule van Jer 2, 22 kan de metaphysisch-religieuze verdorvenheid van de mens niet bewijzen (26); Jer 3, 4-5 hekelt niet uitdrukkelijk de houding waardoor de genade als een recht opgevorderd wordt, of beschouwd wordt als een middel om zich aan verantwoording voor God te onttrekken (33); Denkt Jer 6, 11 aan het feit dat de natuurlijke mens Gods woord niet verneemt ? (61); Beduidt het *pânîm* van Jer 7, 24 een persoonlijke verhouding tot God ? (73); Wijst Jer. 12, 5 op een anti-intellectualistisch *sacrificium intellectus ?* (111); Scherpt Jer 18, 5-6 in dat men God niet kan dwingen tot één bepaalde lijn ? (159); Gewaagt Jer 22, 6 van een poging om God dienstbaar te maken aan menselijke wensen ? (191); Bedoelt Jer 23, 23 te herinneren aan de afstand tussen God en mens ? (214). Ietwat vermoeiend is de voortdurende verwijzing naar het hypothetische „Bundesfest", dat in de herfst zou gevierd zijn geworden (82) om het Sinai-verbond te vernieuwen (62) in de tempel van Jerusalem (153): allerlei situaties, die inderdaad goed zouden passen in een dergelijke feestviering, zijn nog geen bewijs dat dat feest werkelijk bestaan heeft. WEISER wil de „oudere opinie" over het tegen de cultus gerichte „individualisme" der profeten (175, n. 4) niet aanvaarden ; er is bij de profeten geen principiële verwerping van de cultus te bespeuren (150). Niettemin komt de Protestantse tendenz van de auteur tot uiting in de ontwaarding van het offer : er is volgens hem, een tegenstelling tussen „Opferkult" en „Bundeskult" (63). De offercultus is „menselijke instelling" (78), „anthropocentrisch" (63), en wil de godheid in dienst van de mensen stellen (131): een dergelijke critiek gaat op tegen de louter uiterlijke praktijken, maar niet tegen de diep-religieuze essentie van het offer. De opvattingen van de auteur wat betreft de verhouding tussen „genade" en „oordeel" zijn vlottend. Nu eens heet het oordeel onvoorwaardelijk („Gods oordeel brengt de uitverkiezing tot haar recht" (25), elders echter (naar

ons oordeel beter in overeenstemming met de profetische boodschap) voorwaardelijk (221). Men doet er beter aan te spreken van „dreigend oordeel" (40), van „Unheilsdrohung" (160) en niet van „Neben- und Ineinander von Gericht und Gnade" (160). Lofwaardig lijkt ons ten slotte de strekking om veel betwiste passages als echt te beschouwen, ten minste wat de eerste redactie betreft (zoals voor cap. 7 : 67).

J. De Fraine

ALBERTI MAGNI, *Opera Omnia, ad fidem manuscriptorum edenda . . . Institutum Alberti Magni Coloniense Bernhardo Geyer Praeside*, Tomus XIX, *Postilla Super Isaiam, Super Ieremiam et Ezechielem Fragmenta*, Münster i/W., Aschendorff, 1952, 25 x 33, XXIV + 683 blz., ing. DM 133.50, geb. DM 152.50.

Het XIXde deel van Albertus Magnus' *Opera omnia*, uitgegeven door het Keulse Albertus-Magnus-instituut, bevat de volledige commentaar op Isaias, en twee kleine fragmenten van een verklaring van Jeremias en Ezechiël.

De Isaias-commentaar is voornamelijk bewaard in twee Hss, waarvan het éne ontdekt werd te Berlijn, (*Staatsbibliothek*, fol. 809, uit het jaar 1452) door de Vlaamse Dominikaan G. MEERSSEMAN, en het andere te Leipzig door Franz Pelster S.J. (*Universitätsbibliothek* 500, XIII-XVde eeuw). Een stuk van deze commentaar werd voor het eerst gepubliceerd in dit tijdschrift (*Bijdragen*, Deel V, 1942, 60-78) door Bavo M. VAN HULSE O.P. (cfr pp. 166, 93 tot 176, 10 in de Keulse uitgaaf). De authenticiteit van de commentaar staat buiten kijf, zoals nog onlangs werd aangetoond door A. VACCARI S.J. Uitgaande van Eccli 48, 27 begint de commentaar met een proloog over Isaias' persoon en profetentaak ; daarna bespreekt bij de *Prologus* van Sint Hiëronymus op Isaias. De verklaring zelf, die sterk bij Hiëronymus aanleunt, heeft de vorm der Middeleeuwse *postilla* of doorlopende parafraze van *lemmata*, die de huidige versindeling volgen. Met een overweldigende overvloed van eruditie worden een groot aantal min of meer parallele Schriftuurplaatsen aangevoerd, veelal op grond van louter uiterlijke of zelfs woord-gelijkenis. Ofschoon niet ontdaan van historisch interesse, lijkt een dergelijke exegese niet zeer vruchtbaar voor een juist begrip van de geïnspireerde tekst. Men staat daarenboven voortdurend voor *Hineininterpretierungen*, die voor een vakmens zeer storend aandoen. Is 7, 14 : *Emmanuel* wordt verklaard als duidend op de vereniging van God en mens (4) ; Is 2, 3 : *praeparatus mons domus domini* roept door een vrij willekeurige woordassociatie Rom 1, 4 in het geheugen (36) ; Is 7, 13 : *signum* roept Apoc 12, 1 : *signum magnum* op (108) ; Is 14, 12 *mane oriebaris* brengt tot de valse conclusie *Rex Babyloniae primus tenuit monarchiam* (206) ; Is 38, 18 : *Non infernus confitebitur tibi* bewijst dat er in de hel geen biecht meer mogelijk is (405) ; Is 66, 19 : *signum fidei* wordt dadelijk verduidelijkt door *crucis scilicet* (629). Voeg daarbij wondere etymologieën (*asinus*, van a-, zonder, en „zinnen" : 24 ; *Tharsis*, op p. 44 : de zee ; en op p. 273 : contemplatio gaudii vel exploratio"), of vreemde opvattingen bijv. over het Hebreeuws, dat woorden zou gebruiken uit alle talen (114), of een genitief-vorm zou hebben, als bijv. in Is 38, 8 : Acha*syn*, gen. van Achaz (397), of verklaringen van verkeerde vertalingen (Is 27, 1 : serpentem *vectem*, i.p. van het correcte : *fugientem* : p. 298 ; Is 53, 8 : *generationem eius* : p. 621), of onmogelijke interpretaties (Is 49, 3 : *serve meus es tu, Israel* zou betekenen „voor Israël" : 486).

Het fragment van Jeremias (1, 4-10) werd eveneens door G. MEERSSEMAN O.P. gevonden, in een handschrift uit de Brugse Seminarie-bibliotheek (103/129 ; XVde eeuw). Het korte uittreksel uit de Ezechiëlcommentaar is vervat in een Keuls hs (XIVde eeuw ; Erzdiözesanbibliothek, 235 1). Een zeer uitgebreide index vermeldt de Schriftuurplaatsen (641-668), de door Albertus geciteerde auteurs (669-673), de door de uitgevers aangehaalde werken (673-677), de zaken en woorden (678-683), en de moderne auteurs (683).

J. De Fraine

Dr D. DEDEN S.C.J., *De Kleine Propheten, uit de grondtekst vertaald en uitgelegd*, (*De Boeken van het Oude Testament*, deel XII/ boek I-VI), J. J. Romen en Zonen, Roermond-Maaseik, 1953, 17 x 25, 234 blz., ing. 131 B. frs.

Deze commentaar op de profeten Osee, Joël, Amos, Abdias, Jonas en Micheas, zet met ere de serie der *Boeken van het Oude Testament* voort. Voor elke profeet wordt een korte, maar uitstekende inleiding geboden over de persoon of de tijd van de schrijver, over het boek (indeling, godsdienstige waarde, theologische ideeën, raakpunten met andere Bijbelplaatsen), en over de stijl (taal of tekst). Dan volgt een oorspronkelijke, vaak de sierlijkheid aan de letterlijkheid parende vertaling, met de verklarende noten onderaan. De tekstverantwoording ten slotte wordt achter elke profetie geplaatst. De commentaar is uiterst accuraat en getuigt van een grote belezenheid in de moderne literatuur. Daarenboven is hij verrassend ruim, en diept hij de religieuze bedoelingen van de geïnspireerde teksten wezenlijk op uit de

wetenschappelijk verklaarde inhoud (bijv. voor het huwelijk van Osee, of voor het gefingeerde karakter van Jonas). Het is natuurlijk onmogelijk hier op het geheel in te gaan. Het weze den recensent veroorloofd enkele bedenkingen of bezwaren te formuleren. Het is vrij gemakkelijk te beweren dat Osee niets zegt over een met het herstel in verband staande koning, (17), als Os 3, 4-5 „David" als een „Judese glos" bestempeld wordt (36). Kan men, strikt genomen, uit teksten als Os 9, 17 of 12, 4 het bestaan van een „geschreven geschiedenis" halen? (20). Kan de naam „Gomer" geen symbolische betekenis hebben, nl. „toppunt van boosheid" (cfr acc. *gamāru*), zoals van Hoonacker beweert? (24). Wordt *ḥesed* accuraat vertaald door „liefde"? (33, 50). Is „Egypte" in Os 9, 3 niet eenvoudig symbolisch op te vatten, als in Os 11, 5 (69), zonder reële inslag (59)? Kan men *ṣedaqah* zonder meer gelijkstellen met „verlossing, bevrijding" (66)? Zou men bij Os 11, 1 niets moeten vermelden over de betekenis „vanaf de tijd van Egypte" (als in Os 12, 10) (68)? Zou het niet goed zijn de term „Teman" te verbinden met de betekenis „Zuiden" (stam *imn*) in Amos 1, 12 (127)? Het is mogelijk dat de term *ṣaddiq* bij Amos 2, 6 geen „rechtsterm" meer is, maar semantisch gezien moet hij toch verklaard worden als „door Jahweh en voor zijn oordeel goedgekeurd" (130). Ligt in Am 8, 14 de assonantie *qēs-qājis* niet aan de grondslag zelf van het vizioen, veeleer dan dat ze een loutere „versterking" van de associatie zou zijn (157)? Kan men in Jon 4, 2 spreken van Jahweh als *ḥesed*, aangezien de tekst eigenlijk heeft *rab-ḥesed* (183)? Zou het niet goed zijn voor *Taršisj* de opinie van W. F. ALBRIGHT, *Archeol. and the Rel. of Israel*, 1946, 136, te vermelden, als zou de term betekenen „raffinaderij" (188)? Vindt de gewone vertaling „Hij is vrede" voor Mich 5, 4 geen steun bij Eph 2, 14: „Hij is onze vrede" (221)? Op p. 88 is er sprake van J. ENGNELL; moet het niet zijn I. (Ivan)? De term *sideqāh* in Joël 2, 23 is onmogelijk (104). Men schrijve ook eerder *ruaḥ* dan *ruḥ* (147: Amos 5, 21) en *maḥaseh* liever dan *mahaseh* (112: Joël 4, 16).

J. De Fraine

Hermann BUECKERS CSSR., *Die Bücher Esdras, Nehemias, Tobias, Judith und Esther*, (*Herders Bibelkommentar* IV/2), Freiburg, Herder, 1953, 16 x 24, VIII + 400 blz., geb. DM 21.—, in halfleder DM 27.—, ing. 17.50, Subskriptionausgabe resp. 18, 24, 15 DM.

De vier hier behandelde Bijbelboeken zijn wel zeer uiteenlopend van aard; als énige gemeenzame trek kan men aangeven dat ze alle vier betrekking hebben op het Jodendom van na de ballingschap. De boeken *Esdras-Nehemias* vormen één geheel, dat, samen met de *Kronijken*, behoort tot de zogenaamde „chronistische" geschiedschrijving (2), met haar interesse voor de tempel-theocratie, voor de liturgie en voor het zedelijk probleem der gemengde huwelijken. Van een heel ander maaksel zijn de drie „vertellingen" over *Tobias* (ontstaan rond 200 v. C.: 181), *Judit* (begin IIde eeuw v. C.: 251), en *Esther* (IIIde eeuw v. C.): 329): ze zijn anecdotisch en geïdealiseerd (Tobias is het voorbeeld van de vrome Israëliet in de ballingschap, wiens familieleven onder de lichtende bescherming staat van Gods engel; Judit en Esther zijn vrouwelijke ideaalgestalten in dienst van Gods volk). In deze boeken staat de religieuze interesse beslist op de voorgrond: voor alles belangrijk is de nadruk op Gods barmhartige Voorzienigheid. Van historisch standpunt uit is het „religieuze volksboek" (41) van *Esdr.-Neh.*, met zijn authentieke Cyrusdecreten (3), belangrijker dan de drie andere. *Tob.* is weliswaar geen „historische roman" te noemen (183), maar vertoont toch slechts een „geschiedkundige kern", die min of meer „opgesmukt" werd (182). Het „onhistorisch raam" van *Jdt* (256) (de voorvallen van dit boek zijn te plaatsen in de tijd der Perzen, met name onder Artaxerxes III Ochus, 359-336), wijst er op dat de gewijde schrijver niet eenvoudig geschiedenis wil bieden. *Est.* is veel historischer dan *Jdt*, maar de hagiograaf heeft toch sommige trekken ingelast met de bedoeling om „de levendigheid van het verhaal te verhogen" (326).

De commentaar volgt zeer getrouw de zoveel mogelijk bewaarde tekst: in werkelijkheid vormt hij meer een soort parafraze van de inhoud. Enkele bedenkingen drongen zich op aan de recensent. Is het wel zo vaststaand dat Neh 3, 1-32 over het herstel der stadsmuren een „ambtelijk document" bevat (107)? Bewijst de formule *séfêr hattôrat mosjê*(*h*) in Neh 8, 1 dat Esdras niet de minste verdienste had in een „recensie" van de Mosaïsche wet, zoals die in de loop der eeuwen werd te boek gesteld (139)? Kon, in verband met Neh 8, 16-18, niets gezegd worden van MOWINCKEL's hypothese van Jahwe's Troonbestijgingsfeest (142)? Is het niet enigszins vreemd de verbranding van de vislever in Tob 6, 17 te vergelijken bij de katholieke sacramenten (219)? Spreekt Gen 3, 1-5 van de „Satan" (186), of van het vertreden, door Maria, van de kop der slang (320)? Dat de ‚woestijn" zou verkozen worden als verbanningsoord voor de demonen, omdat ze daar niet kunnen schaden (Tob 8, 3: 225) is niet waarschijnlijk; eerder is de woestijn als het normaal verblijfoord der geesten te beschouwen. In het gebed van Judit (Jdt 9, 12) is de vermelding van God als „schepper van

het water" niet „vreemd", als men bedenkt dat de zee en haar monsters altijd gegolden hebben als de tegen God gerichte krachten, die bij de schepping bedwongen werden (295).

J. De Fraine

Martin Noth, *Das Buch Josua*, (*Handbuch zum Alten Testament*, 1/7), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 18 x 25.5, 151 blz., ing. DM 13.—, geb. DM 15.50.

Deze tweede, sinds 1937 voor vele detailpunten verbeterde uitgaaf van Martin Noth's Josuë-commentaar is gewijd aan de Manchester professor Harold H. Rowley. De positie van de auteur is, zoals altijd, litterair kritisch. Voor het eerste deel van Josuë (cc. 1-12) verdedigt M. Noth het bestaan van een lange niet-litteraire voorgeschiedenis: aetiologische sagen en oorlogsverhalen (benjaminietisch van oorsprong, maar reeds in de mondelinge overlevering algemeen-israëlietisch geworden) werden rond 900 v. C. door een „Sammler" bijeengebracht (13). Voor het tweede deel van Josuë (cc. 13-21) neemt Noth een dubbele litteraire bron aan, nl. een „afbakening der stamgrenzen" en een „beschrijving der twaalf gouwen" uit de tijd van koning Josias. Ook andere passus, bijv. Jos 24 bestonden voor het ontstaan van het tegenwoordige Josuë-boek (10). Ofschoon Noth zich dus verzet tegen het aanwenden der vierbronnen-hypothese voor Josuë (geen „hexateuch": 8), is hij toch de mening toegedaan dat de grotendeels reeds schriftelijk bewerkte stof van Josuë, zoals hierboven werd geschetst, nogmaals bewerkt werd door de auteur van het „deuteronomistisch" geschiedeniswerk. Men weet dat volgens de Bonner hoogleraar, er oorspronkelijk naast de Pentateuch een zelfstandig historisch document bestaan heeft, dat met Dtr aangeduid wordt. Ook in Josuë bespeurt men een deuteronomistisch raam en deuteronomistische passages (9). Daarenboven houdt Noth rekening met post-deuteronomistische uitbreidingen, vooral in de aard van P (bijv. Jos 22, 9-34), zonder dat men echter van een afzonderlijke P-laag kan spreken (11). De zuiver letterkundige analyse wekt vaak de indruk van een zekere gecompliceerdheid: er wordt beslist te weinig overgelaten aan de ordenende geest van de laatste auteur, en in veel detailpunten kan men werkelijk aarzelen of de aangegeven ontleding de juiste is. Van historisch standpunt uit kan men zich niet helemaal verzoenen met de vrij sceptische uitlatingen over „aetiologische sagen", „Ortsätiologien", en dies meer. Het is duidelijk dat men meer vertrouwen mag geven aan de geschiedkundige ondergrond van die benamingen: de naam is niet altijd het scheppend vertrekpunt van het verhaal. Soms brengt deze skepsis tot wondere conclusies, als bijv. aanvaard wordt dat het „zonnewonder" oorspronkelijk niets met Josuë te maken heeft gehad, om reden van de „aetiologische contekst" (61).

Tot slot enkele detailpunten. Wijst Jos 11, 16 op de twee rijken van Israël en Juda? (13; 69)? Waarom werd bij Jos 6, 20 niets gerept over de verklaring van *hômâ(h)* als „garnizoen" (Abel, Tournay, na Van Hoonacker) (42-43)? De etymologie van *nesî'îm* uit *nasâ' qôl* is enigszins vreemd; kan er geen sprake zijn van het passieve „verheven zijn"? (54). Bij de verklaring van het zonnewonder verwerpt Noth de verklaring van Alfrink op grond van onbewezen supposita: betekent Jos 10, 14aα wezenlijk „een abnormaal *lange dag*"? ; kan men 13b niet goed verklaren van een niet-verschijnen van de zon aan de hemel? is de vermelding van Ajjalôn en Gibeon, wel verre van „niet-gemotiveerd" te zijn, niet precies een tijdsaanduiding van de vroeger morgen? (65). Hinderend is het feit dat de boventitels niet beantwoorden aan de commentaar (ze gelden alleen voor de vertaling). Doch anderzijds zal men veel nut halen uit de lijst der geographische namen, geordend volgens het Hebreeuwse alfabet.

J. De Fraine

Ludwig Köehler, *Theologie des Alten Testaments*, (*Neue Theologische Grundrisse*), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 3e überarb. Aufl., 15 x 23, XI + 255 blz., ing. DM 13.—, geb. DM 16.—.

In de derde uitgaaf heeft Ludwig Koehler's *Theologie des Alten Testaments* niet veel wijzingen ondergaan (zie pp. 25, 33, 45, 135, 190, 206). Voor enkele punten werd de formulering omgewerkt, en aandacht werd besteed aan de recentere literatuur.

Het schema waarin de theologische begrippen gevat worden, is zeer eenvoudig: God (bestaan, wezen: „de Heer", naam, handelen, openbaring) — de mens (ontstaan, wezen, wereld, goed en slecht, de Satan) — het heil (geboden en wet, verzoening, oordeel, verlossing). Enkel de cultus wordt vrij willekeurig op het einde der anthropologie behandeld.

Het standpunt van de auteur is bewust „reformatorisch": dit komt o.m. tot uiting in verband met de offerpraktijk (de epitheta „magisch" en „Selbsterlösung" ontbreken natuurlijk niet: zie pp. 202 en 171). Zeer terughoudend is de behandeling van het „messianisme": de Davidide is geen voorafschaduwing van Christus (229). In de lijn van de klassieke Wellhauseniaanse traditie blijft het onbegrip voor de persoonlijke waarde van het individu: te

midden van het volk is de enkeling toch door God aangesproken (48: „elke individuele vroomheid ontbreekt"); cfr J. DE FRAINE S.J., *Individu et Société dans le Religion de l'Ancien Testament*, in *Biblica* 33 (1952) 324-55; 445-75.

Op heel wat punten zou men bezwaren kunnen opperen tegen de posities van de auteur. Waarom wordt de afleiding van *'él* uit de wortel *'wl* niet vermeld (cfr „vooraan zijn" in *'ûlâm* of in het akkadische *awilu*) (28)? Ware het niet goed bij de behandeling van *râkab* te verwijzen naar ugaritische parallelen (41)? Is Jahwe bij Amos niet eerder eenvoudig „zedelijke" God dan wel „Geschichtsgott" (65)? Zou men de schepping niet liever soteriologisch dan wel eschatologisch moeten noemen (72)? Dat de kamp van Jahwe tegen de „zeemonsters" „eigentlich gemeint" en niet „poetisch-allegorisch" dient opgevat te worden, is niet waarschijnlijk (74). Hoe kan men, wegens de *status constructus*, uitmaken dat het altijd *„het* woord van Jahwe" moet zijn (91)? De verwijzing naar Gen 35, 14 om *hillâh* uit te leggen, brengt niet veel aarde aan de dijk, aangezien het woord niet voorkomt op de aangeduide plaats (110). De oppositie tussen Gen 1 en Gen 2-3 is al te zeer opgedreven: de Priesterschrift ziet immers heel het wereldontstaan vanuit Gods standpunt, terwijl de Jahwist veel anthropocentrischer is (120). Dat de letterlijke zin van „imago Dei" zou zijn het rechtop lopen van de mens, is onaanvaardbaar: deze opinie houdt geen rekening met het begrip waar het precies om gaat, nl. het „beeld"-zijn (135). De theologische interpretatie van het erfelijk koningschap, nl. de profetie van Natan (2 Sam 7) blijft totaal onbesproken (154).

In weerwil van deze desiderata blijft deze Theologie van het Oud Testament zeer nuttig, omdat ze, op een korte, bevattelijke wijze, heel wat teksten samenbrengt in verband met de meest gewichtige punten van de Oud-testamentische Openbaring.

J. De Fraine

Martin DIBELIUS, *Botschaft und Geschichte, Gesammelte Aufsätze*, I. Band: *Zur Evangelienforschung*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 16.5 x 24.5, VIII + 380 blz., ing. DM 22.—, geb. DM 25.60.

Kort na de dood van M. Dibelius (1947) ontstond het plan om verschillende van zijn artikelen gebundeld uit te geven; sommige immers waren moeilijk te bereiken of waren in het Engels gepubliceerd. Deze nieuwe uitgave wordt bezorgd door G. Bornkamm, en zal twee delen bevatten: dit eerste handelt over de evangelies, in het tweede zullen studies verschijnen over het beginnend christendom en de „hellenistische Religionsgeschichte". Treffend werd de titel gekozen: „Botschaft und Geschichte", waarin de grondstelling van de Formgeschichte duidelijk klinkt als een manifest. Eerst kwam de prediking, zoals Dibelius zelf zegt, en daaruit ontstonden onze evangelieverhalen. Dit betekent echter nog niet dat ze geen betrouwbare getuigen zijn van de historische werkelijkheid. — Ziehier de voornaamste studies die werden opgenomen: Jungfrauensohn und Krippenkind (1932), Die Bergpredigt (1940), Das Soziale Motiv im Neuen Testament (1934), Johannes 15, 13: Eine Studie zum Traditionsproblem des Johannesevangeliums (1927), Die alttestamentlichen Motive in der Leidensgeschichte des Petrus- und des Johannesevangeliums (1918), Das Historische Problem der Leidensgeschichte (1931), Herodes und Pilatus (1915), Evangelienkritik und Christologie (1935); ten slotte een studie over de evangelische motieven in de twee passies van J. S. Bach (1948). — De keuze is gevarieerd en bestrijkt alle grote delen van het evangelie; zodoende is ze werkelijk repraesentatief voor Dibelius' exegese. Meer dan eens worden fijne analyses geboden, b.v. van de liefde in het evangelie; en de grote gevoeligheid van de schrijver voor de eigen nuances van elk literair genre zal iedereen waarderen. Zijn antihistoricisme echter, al is het niet zo radikaal als bij Bultmann, blijft toch steeds het grote bezwaar. Ook wordt nog te gemakkelijk de oorsprong van sommige pericopen gezocht in hellenistische parallelplaatsen, bv. voor de maagdelijke geboorte. Het kan ons alleen maar verwonderen dat schrijvers met zulk een literair inzicht niet onder de indruk komen van de zo frisse en kenschetsende atmosfeer van de evangelieverhalen. Ondanks deze bedenkingen zal deze bundel zeer welkom zijn. Daar de Formgeschichte de studie van de evangelies in onze tijd ongetwijfeld heeft vernieuwd en hun ontstaan in een klaarder licht heeft geplaatst, is het kostbaar aan enkele typische voorbeelden te zien hoe een van de stichters van de methode ze zelf concreet toepast op de teksten.

I. de la Potterie

Hans Werner BARTSCH, *Christus ohne Mythos, Die Botschaft der Evangelien für Jedermann*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 13 x 21, 85 blz., ing. DM 4.50.

Deze brochure van de uitgever van *Kerygma und Mythos* bevat een theoretische uiteenzetting over „Jesus Christus voor de moderne mens" (een omgewerkte voordracht uit 1939) en een practische proeve van een gedemythologiseerde boodschap (een preek over het

wonder, en een getransponeerd Marcus-evangelie). Doel is niet te overtuigen maar te leren „verstaan".

De theoretische uiteenzetting biedt de klassieke rechtvaardiging van de *Entmythologisierung*: de moderne mens wil Gods boodschap verstaan, dus moet men in zijn taal spreken (13). Bewust van het verschil dat er bestaat tussen het moderne denken en het getuigenis van het NT, moet men peilen naar de echte zin van dit laatste. Het NT en vooral de Evangeliën leveren geen stof voor een „historische" biographie van Jezus, maar ze vormen een geloofsgetuigenis van de eerste christenheid (41; 62). De inhoud van dit getuigenis bestaat hierin dat Jesus, de gekruisigde Nazareense Rabbi, de openbaring van God is: de geloofszekerheid hieromtrent werd aan de eerste christenen opgedrongen door de „aanspraak" van het Paasgebeuren. De hele vraag is of de moderne mens kan „ja" zeggen tot zulk een openbaring: aangezien de Evangeliën geen ooggetuigenberichten kunnen zijn, doch slechts projecties van de Paasglorie in het vrij banale levenslot van Jezus van Nazareth, kan alleen bewezen worden dat een negatief antwoord op de „aanspraak van God" niet beter overeenstemt met de historische feiten als een aanvaardend geloof.

In de preek over het wonder wil B. duidelijk maken dat elk wondergebeuren een openbaring is van Gods heerlijkheid (45): achter alle wonderen staat de „genadige God" (48). — De transpositie van het Marcusevangelie past de theoretische uiteenzetting toe op een aantal pericopen (niet op alle) van het tweede Evangelie.

Dit werkje openbaart op een treffende wijze de innerlijke tgenspraak van alle *Entmythologisierungs*-pogingen. Enerzijds wordt beroep gedaan op het meest volstrekte fideïsme: tegenover „zichtbare bewijzen" wordt gesteld het „vrije geloof" (28): men mag over de feitelijke toedracht der zaken denken zoals men wil (83), het geloof blijft „zonder enige fundering" (23). Ja zelfs de waarheid van het Christendom is eenvoudig relatief aan de geloofsbeslissing van de individuële mens (34). Ongetwijfeld nemen ook wij, katholieken, aan dat het geloof niet steunt op menselijke bewijzen; maar het is mogelijk de geloofsbeslissing redelijk te verantwoorden, en het object van dat geloof min of meer te „verstaan" (anders heeft dit object geen zin meer voor ons). Anderzijds vervalt B. in het grondig rationalisme, dat de werkelijkheden wil vervluchtigen tot loutere ideeën: er ligt toch meer in de overtuiging „Gott ist Jesus" dan de dubbelzinnige vaststelling dat „zijn levenslot Gods weg" uitmaakt (26). De vermelding van ziektedemonen of van dodenopwekkingen beduidt toch meer dan het geloof dat Jesus bevrijdt van demonen of dood (37; 57); het „verzadigd-zijn" bij de broodvermenigvuldiging behelst meer dan het „vergeten van de zorgen" (63); Palmzondag grijpt dieper dan het feit dat „het volk bereid is te jubelen" (67); er ligt meer in de Gedaanteverandering dan een verschijning van Jesus als „van gelijk welke andere godheid" (38); de erkenning van Jesus door de bezetenen wil meer zeggen dan een verwijzing naar „de kinderen, die beter en dieper weten" (55). — Alles samen genomen kan men zonder gevaar van overdrijving beweren dat het programma van de *Entmythologisierung* een veel ingrijpender *sacrificium intellectus* vordert dan ooit door de Katholieke Kerk van haar kinderen gevorderd werd (volgens de insinuatie van p. 12).

J. De Fraine

CONNY EDLUND, *Das Auge der Einfalt*, (*Acta Seminarii Neotestamentici Upsalensis* n. 19). Kopenhagen-Lund, Munksgaard-Gleerups, 1952, 16 x 24, 143 blz., Kr. 10.—.

Over één tekst „si oculus tuus fuerit simplex, totum corpus tuum lucidum erit" (Mt. 6, 22; Lk. 11, 34), een boek schrijven van 143 bladzijden, lijkt lichtelijk overdreven. Ik wil ook niet ontkennen, dat Edlund breed uithaalt en soms, met name in zijn behandeling van de Apokryphen van het O.Test., zelfs wel wat van zijn onderwerp afdwaalt. Maar als geheel is de inhoud verantwoord, juist omdat deze tekst een zo centrale waarheid uit Jesus' prediking verkondigt.

Uit de contekst bij Mt., het verzamelen van schatten, heeft menig auteur besloten, dat „nequam" (πονηρός) afgunstig, en het tegengestelde „simplex" (ἁπλοῦς, in het N.T. hapaxlegomenon) dus vrijgevig zou betekenen. Men zou „nequam" ook als ziek kunnen opvatten, maar stoot dan op het bezwaar, dat de betekenis gezond voor „simplex" nergens aan te wijzen valt. Daarom stelt E. een onderzoek in naar de oorsprong van deze uitdrukking en vindt via de Septuagint een verband met het oud-testamentische *tamîm*; dit geeft aan, dat de mens volkomen, geheel, staat in zijn trouw aan Jahve en diens Verbond, niet in tweehartigheid en valsheid. Dit gebruik van „simplex" voor het hebr. tamîm is nog veelvuldiger in de na-kanonische joodse geschriften, vooral in de Test. Patr., en het woord bezit daar nog duidelijker een ethische nuance van oprechtheid, reinheid. In het N.T., waar het substantief simplicitas vooral bij Paulus voorkomt heeft het ongeveer dezelfde betekenis: het is de „christliche Forderung nach Ganzheit, mit Hinblick auf ihre innerste Intention" (102). Zo komt S. tot de bevinding, dat de tegenstelling „afgunstig-vrijgevig" bij Mt. te eng

is en bij Lk. nog slechter past, maar dat, gezien de parallelie „hart-oog", het in simplex-nequam gaat om de zuivere instelling van het centraalorgaan in de mens, het hart of wat wij het geweten zouden noemen. Dat voor de uitleg van de Psalmen een te enge aansluiting wordt gezocht bij Mowinckel, dat aan Jesus een te exclusief eschatologische opvatting wordt toegeschreven, en dat het boek eindigt in een te protestantse voorstelling van de voorbeschikking, mag geen bezwaar heten voor het eigenlijke onderwerp.

L. Rood

E. V. RIEU, *The Four Gospels, A new Translation,* (*The Penguin Classics,* n. 32), London, Penguin Books, 1952, 11 x 18, 245 blz., ing. 2/6.

Twee redenen hebben S. aangezet: de al te woordelijke getrouwheid van de King James' Authorised Version, en zijn overtuiging, dat de religieuze waarde van het Evangelie niet te scheiden is van zijn litteraire. Daarom wil hij een zo volmaakt mogelijke „ver-taling" in modern Engels van de oude Griekse tekst. Daarom ook zijn bekommernis om de juiste betekenis van een zin, haar juiste gevoelswaarde voor een eigentijdse lezer uit de Iste eeuw weer te geven. Daarom tenslotte een heel eigen methodiek: bemerkingen van de Evangelisten komen in nota; de verdeling in verzen wordt opgegeven om het levend geheel van een paragraaf te bewaren, zo belangrijk vooral bij een allereerst luidop voor te dragen tekst, archaismen in citaten uit de Bijbel, enz. In deze zin is deze vertaling meer een persoonlijk, bescheiden gehouden commentaar. De inleiding is voor leken zeer bevattelijk geschreven, en wijkt niet af van de Traditie, tenzij waar hij denkt dat het Evangelie van Mattheüs door een ander werd geschreven. Het is werk van een gelovig Christen, een Anglikaan, die tevens zeer belezen is in moderne Exegetiek. Wij kunnen zijn standpunt begrijpen en waarderen, al verlangen wij natuurlijk als Katholiek nog hogere waarborgen voor deze heilige teksten.

P. Fransen

Alberto VACCARI S.J., *Scritti di Erudizione e di Filologia, I,* (*Filologia Biblica e Patristica*), Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1952, 17.5 x 25.5, XLVI + 396 blz., ing. L. 4000, geb. L. 4500.

Voor al wie te Rome aan het Bijbelinstituut heeft verbleven blijft P. Vaccari een onvergetelijke figuur. Hij is het type van de echte geleerde, steeds nieuwsgierig, steeds zoekend, met een bijna kinderlijke liefde voor oude boeken, en een verbazende doch altijd bescheiden eruditie. Hij is niet een man geweest die grote bijbelcommentaren schreef. Zijn talent en zijn belangstelling lagen elders: zoals hijzelf erkent in de inleiding, was zijn domein vooral het filologisch aspect van de bijbelstudie, alsook de oud-latijnse bijbelvertalingen. Wonderbaar is vooral de speurzin, waarmee hij kleine bijna onbeduidende details weet op te merken om er de sleutel te vinden van onopgeloste problemen. Vele duistere punten heeft hij aldus belicht, vooral op het nog weinig ontgonnen terrein van de patristische commentaren op de H. Schrift. De meeste van die studies lagen verspreid in verschillende tijdschriften. Op het initiatief van Mgr G. De Luca worden ze nu samen gepubiceerd in enkele boekdelen, waarvan het eerste verscheen in 1952, naar aanleiding van P. Vaccari's zestig jaar kloosterleven, en veertig jaar onderwijs aan het Bijbelinstituut. Alle werden zorgvuldig herzien, eventueel verbeterd, aangevuld of uitgebreid. Drie nieuwe artikelen worden ons aangeboden: de „overwegingen op het leven van Christus" in de volkstaal, Umbrische vertalingen, en vooral: de psalmboeken van de H. Hieronymus en van de H. Augustinus. Over dit laatste belangrijker opstel moeten we een woord zeggen. Men weet dat de H. Hieronymus drie werken over de psalmen heeft achtergelaten. Het psalterium romanum, dat nu nog in de S. Pietersbasiliek wordt gebruikt, ging vroeger algemeen door als de eerste van die vertalingen. Dom de Bruyne echter meende dat ze niet van de Heilige Hieronymus kon zijn. Hiertegenover toont P. Vaccari dat, indien ze wellicht niet van de grote exegeet is, ze toch zeker als basis gebruikt werd voor zijn bewerking. Voor het psalterium van de H. Augustinus verklaart hij op overtuigende wijze hoe het komt dat het tegelijk afrikaanse en europese trekken bevat: het was een psalterium dat hij uit Milaan meenam naar Afrika, en daar verbeterde gedeeltelijk met teksten uit het afrikaans psalterium.

In het begin van het werk werd een volledige bibliographie opgesteld: ze bevat niet minder dan 374 nummers, en loopt van 1910 tot 1951. In de inleiding vertelt P. Vaccari zelf op de levendige hem zo eigen manier welke de etappen waren van zijn vorming, en deelt hij ons half confidentieel een paar principes mee die hem steeds hebben geleid bij zijn vorserswerk. Mogen deze bladzijden aan velen die ze lezen iets meedelen van zijn enthousiasme voor het wetenschappelijk werk.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Ernest EVANS, *Tertullian's tract on the Prayer, the latin text with critical notes, an english translation, an introduction and explanatory observations,* London, S.P.C.K., 1953, 16 x 24, XX + 69 blz., 12/6.

De anglicaanse zielzorger, wiens uitgave van Tertulliaans *Adversus Praxean* zulk een gunstig onthaal vond, biedt nu een nieuwe tekstuitgave van diens boekje over het Onze Vader en het gebed. Ook na het standaardwerk van Diercks (die prematuur met de professorstitel versierd wordt), meende de s. het werk, waarmede hij reeds ver gevorderd was, in het licht te kunnen geven. Het resultaat is een bijzonder sierlijke uitgave met een trouwe vertaling, en sobere maar soliede inleiding en commentaar. In zijn tekstuitgave is de schrijver soms conservatiever dan Diercks : hij houdt bv. in caput 1 r. 2 de lezing *spiritus utrumque* van de handschriften vast, en eveneens handhaaft hij in caput 1 r. 27 het woord *sequente ;* in beide gevallen weet hij een plausibele vertaling te geven. Daarentegen meen ik, dat in cap. 2 r. 1 en 3 de juiste betekenis van *meritum* niet wordt weergegeven door „work" ; ik zou de voorkeur geven aan een uitdrukking als „recompense", omdat het recht om God vader te noemen blijkbaar het voorrecht is van hen die geloven. Een discussie van alle emendaties en voorgestelde verklaringen kan hier geen plaats vinden. De vakman vindt in dit werkje interessante suggesties, de leek een betrouwbare tekst en vertaling van deze kleine, maar interessante pennevrucht van Tertulliaan.

P. Smulders

Dom R. H. CONNOLLY, *The Explanatio symboli ad initiandos, A work of Saint Ambrose, A provisionally constructed text edited with introduction, notes and translation.* (*Texts and Studies,* X), Cambridge University Press, 1952, 14 x 23, VII + 39 blz., geb. 10/.

Uitgegeven na zijn dood, brengt dit werk de vrucht van een nauwgezette ontleding en inwendige kritiek van de drie bestaande Hss. Praktisch blijft de uitgever bij de uitgave van Caspari, doch hij brengt in de ordening en wetenschappelijke reconstructie van de tekst lichte veranderingen, die in de inleiding worden gerechtvaardigd. Er volgt een engelse vertaling en een kritische tekststudie, die had moeten dienen als inleiding op de uitgave van het „De Sacramentis" van Ambrosius.

P. Fransen

RATRAMNE DE CORBIE, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem.* Texte inédit publié par D. C. LAMBOT O.S.B., (*Analecta Mediaevalia Namurcensia,* 2), Namur, Editions Godenne, en, Lille, Librairie Giard, 1952, 17 x 26, 159 blz., ing. 140 B. frs.

Deze uitgave is een welkome aanvulling bij de studie door Ph. Delhaye onlangs in dezelfde collectie uitgegeven over „Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle". Een degelijke inleiding situeert Ratramnus in zijn geschiedkundig kader en geeft meerdere details over de vermoedelijk enige omstandigheden, waarin deze uitgave zich aanbiedt : zij is noodzakelijk de letterlijke weergave van de enige nog voorhandene, doch zorgvuldig opgestelde kopie uit de XVIIIe eeuw, opgemaakt voordat het oorspronkelijk handschrift onherroepelijk is verloren gegaan. Goede aanwinst met betrekking tot de wijsgerig-theologische controversen van de IXe eeuw.

J. De Munter

GUIDONIS DE ORCHELLIS,*Tractatus De Sacramentis ex eius Summa De Sacramentis et Officiis Ecclesiae,* editus studio et cura DAMIANI et ODULPHI VAN DEN EYNDE O.F.M., Accedit *Summarium* eiusdem Tractatus e codice Duacensi 434 I. (*Franciscan Inst. Publ.,* Text series, 3) St. Bonaventure N.Y., The Franciscan Institute, 1953, 15.5 x 22.5, XLVIII + 366 blz., ing.

Guido de Orchelles (tegenwoordig Orcheux in Oise), eveneens kannunnik te Meaux, was tussen de jaren 1205 en 1233 professor in de theologie in Parijs. Zijn betekenis moet niet zo groot geweest zijn, want zeer weinig zekere gegevens zijn ons overgeleverd over zijn leven en zijn werk. Volgens de uitgevers heeft hij zeker de *Summa de Sacramentis et de Officiis* geschreven tussen 1215 en 1220, en wel als één enkel werk. Tegen V. L. KENNEDY, H. BETTI en P. GLORIEUX wijzen zij andere *Quaestiones* af. Nochtans lazen wij niets over een handschrift uit de Staatsbibliotheek van München (Clm 22233), dat ook over de Sacramenten handelt. Grabmann brengt dit in betrekking met Guido, terwijl A. M. Landgraf dit verband o.i. terecht negeert. De uitgegeven tekst steunt op twee handschriften, een uit Parijs en een ander uit Den Haag. Daarbij komt een *Summarium* van een andere auteur, dat bewaard wordt in het archief van Douwaai. Dit laatste wordt als aanhangsel uitgegeven. De beide handschriften P en H zijn niet volledig, maar vullen elkaar aan, zodat men een volledige tekst

kon herstellen, buiten enkele onoplosbare tekstverminkingen, die worden aangegeven. De uitgevers hebben zich de niet geringe moeite getroost de aanhalingen, vooral uit Praepositinus en Stephan Langton, in de soms nog onuitgegeven teksten te achterhalen. De betekenis van dit werk ligt niet zozeer in de hoge originaliteit van dit werk uit de Vroeg-Scholastiek, maar in het feit, dat dit de meest markante schakel is tussen Stephan Langton en de *Summa Aurea* van Guillaume d'Auxerre. Tevens is het ook helder en eenvoudig geschreven. Zoals de meeste werken uit die tijd volgt het ongeveer de orde van het *IVus Liber Sententiarum* van Petrus Lombardus. Ons trof vooral het inschakelen van een *De Resurrectione*, wat dogmatisch verantwoord wordt (blz. 224), en trouwens een heilzame gewoonte was in die tijd. Ook merkten wij verscheidene uitspraken, die kunnen helpen om de betekenis van het geloof, en dus van de persoonlijk religieuze inzet in de Sacramenten, in de Na-Tridentijnse theologie enigszins op de achtergrond geraakt, opnieuw te onderlijnen. Zo op blz. 19, 16-21, 23, 21-26, 40, 3-19, 74-76, enz.

P. Fransen

J. Alfaro S.J., *Lo Natural y lo Sobrenatural; estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano (1274-1534)*, (*Consejo Superior de Investigaciones cientificas*), Matriti, 1952, 18 x 25, 422 blz.

Naar aanleiding van het bekende boek van de Lubac „Surnaturel" schreef P. Alfaro deze lijvige studie over de gedachte van Caietanus. P. de Lubac had uitgewerkt, dat Caietanus door het natuurverlangen naar Godsschouwing te ontkennen de weg had geopend voor een dubbele beschouwing over de mens: een over de mens als de facto geroepen tot de zaligende schouwing en een over de mens, die ‚absolut' genomen tot een lager einddoel geordend kon zijn. Zo kwam C. tot de volledige scheiding der beide orden, de natuurlijke en de bovennatuurlijke en tot de mogelijkheid der ‚natura pura' (8). A. heeft nu een uitvoerig onderzoek ingesteld over deze kwestie. In de eerste helft van zijn werk zet hij Caietanus' sententie uiteen en vat deze tenslotte in twee punten samen: C. ontkent het natuurverlangen naar Godsschouwing; hij affirmeert de mogelijkheid van een lager einddoel (205). Het tweede deel van het boek is een onderzoek naar de bronnen van C.; hier worden uitvoerig vele oudere theologen besproken. Jammer is, dat de Leuvense school (zie: *Bijdr.* 10 (1949) 105-127) vergeten is. De vroegere theologen affirmeren (op een enkele uitzondering als Dionysius Carth. na) het natuurverlangen naar de schouwing Gods. Zij verdedigen ook de absolute gratuïteit dier schouwing, maar denken deze gratuïteit nog niet door tot haar „laatste corollarium" (405), de mogelijkheid der natura pura. Hoe de gratuïteit der schouwing Gods met het natuurverlangen naar diezelfde schouwing te combineren is, wordt bij deze auteurs nog niet geheel duidelijk. De eindconclusie is dan, dat C. door zijn ontkenning van het natuurverlangen naar Godsschouwing inderdaad breekt met de communis opinio der theologen; zijn affirmatie van de mogelijkheid der ‚natura pura' sluit evenwel aan bij gedachten van oudere theologen, vooral met betrekking tot de ‚limbus puerorum'. C. is hierin niet beïnvloed door occamistische theorieën, maar geheel in de lijn van S. Thomas.

C. Sträter

Peter Aureoli *Scriptum super Primum Sententiarum*, edited by Eligius M. Buytaert O.F.M., (*Franciscan Inst. Publ.*, Text series, 3), St. Bonaventura, N.Y., The Franciscan Institute, 1953, 15 x 22, XXVIII + 460 blz., ing.

Pieter Aureoli is geboren in Gourdon (Lot) rond 1280, studeerde in Parijs, doceerde in Bologna vanaf 1312, in Toulouse waarschijnlijk in 1314, werd in 1316 gestuurd naar Parijs om de Sententies van Lombardus te commenteren, werd in 1318 op aanvraag van Johannes XXII licenciaat in de theologie, in 1320 Provinciaal van de Franciscaanse Provincie van Aquitanië om ten slotte in 1321 tot aartsbisschop te worden gewijd van Aix. Alhoewel zijn invloed op William Ockham, Capreolus, Suarez e.a. van betekenis is geweest, weten wij eigenlijk zeer weinig over zijn leven, zoals trouwens over de meeste grote scholastieken van die tijd. Hij schreef verscheidene werken, waarvan het voornaamste een Commentaar is op de Sententies van Lombardus, dat in twee redacties tot ons is gekomen, een *Scriptum super Sententias*, en *Reportata*. De uitgever geeft een overzicht van al de stellingen, die sinds 1900 over het ontstaan en de onderlinge verhouding van beide werken, werden geuit. Tevens acht hij de tijd niet rijp om definitief uitspraak te doen over deze netelige vraag. Voor zijn uitgave koos hij enkel één handschrift, de *Codex Borghese 329*, alhoewel er nog 12 Ms bewaard zijn samen met een oude uitgave te Rome in 1596. Hij oordeelt immers, dat dit handschrift het dichtst bij het oorspronkelijke staat, met zeer veel zorg werd overgeschreven, en door de kopiïst meestal eigenhandig verbeterd. Op verscheidene plaatsen hebben wij zijn referenties kunnen nagaan, die met zorg werden opgesteld, en vooral steeds duidelijk gefor-

muleerd worden. Trouwens zijn inleiding is totaal ad rem, en scherp met de nodige moderne bibliographie. De uitgever voorziet voor de volledige uitgave 7 of 8 delen met een doorlopende paginering.

P. Fransen

Jean Michel HANSSENS S.J., *Nature et genèse de l'Office des Matines,* (*Analecta Gregoriana,* LVII, ser. fac. theol. Sect. A., n. 7), Romae, Universitas Gregoriana, 1952, 16 x 24, 122 blz., ing. L. 900.

Een zorgvuldige en ruime vergelijkende studie, waarbij het geheel der Oosterse en Westerse riten werd betrokken, liet aan de eminente Professor van Liturgie der Gregoriaanse Universiteit toe, de nog steeds in het duister gehulde en omstreden ontstaansgeschiedenis der Metten en Lauden van het kerkelijk Officie in dit werk een heel eind vooruit te helpen. We zijn het echter niet meer helemaal met hem eens wanneer hij het tweede deel hiervan ietwat te polemisch opstelt tegen de thesis van Dom Jacques FROGER O.S.B. Deze heeft nl. in 1946 (*Les origines de Prime,* Rome, 1946) menen te kunnen bewijzen dat de „novella solemnitas matutina" van Cassianus' Institutiones III, 4 niet naar het gebedsuur van de Prime, maar naar dat van de Lauden verwijst, overeenkomstig de interpretatie van Isidorus van Sevilla, hierin gevolgd door praktisch al de liturgisten van de M.E. Voorzeker heeft Dom FROGER in het IVe hoofdstuk van zijn werk (Les Origines de Laudes) een veel te overhaaste en te goedkope schets van het ontstaan der Metten en Lauden aan zijn ontdekkingen over de Prime toegevoegd en derhalve ten onrechte in de „novella solemnitas" van Cassianus het allereerste ontstaan van de Lauden willen zien : uit het door P. HANSSENS bijeengebrachte materiaal blijkt overduidelijk dat het er hoogstens kan gaan ofwel om een loswerking of afzondering der Lauden van het vroegere dubbele morgenofficie (b.v. in de kloosters van de Provence), ofwel om een verdubbeling van het tweede deel hiervan (b.v. in het klooster van Betleem, waarover Cassianus gewaagt). Doch van zijn kant is P. HANSSENS, menen we, te overijld geweest uit het feit dat die „novella solemnitas" geenszins het eerste ontstaan van de Lauden kan beduiden onmiddellijk te concluderen dat zij noodzakelijk naar de Prime verwijst. Hierbij heeft hij geen voldoende rekening gehouden met de documentatie door Dom FROGER verzameld in hoofdstuk II (Histoire de Prime): uit de aldaar verzamelde teksten is het duidelijk dat de Prime in het Westen pas rond 500-530 in de Provence en in Italië en slechts vooreerst als winterofficie opkomt, in de andere streken van het Westen en in het Oosten nog later. Te gemakkelijk ook (blz. 84 en 94-95) schudt P. HANSSENS de interpretatie van Isidorus van Sevilla en van de M.E. liturgisten van zich af. Ten slotte had hij ook meer acht moeten geven op het feit dat de door Cassianus voor dit nieuwe gebedsuur aangegeven psalmen (148, 149, 150 voor de kloosters van de Provence ; 50, 62, 89 voor dat van Betleem) naar een officie van de Lauden verwijzen en nergens bij de Prime werden betrokken (FROGER blz. 44-45). Dom FROGER heeft in een „Note pour rectifier l'interprétation de Cassien Inst. III, 4, 6" (Archiv für Liturgiewissenschaft II, 1952, 96-102) reeds enigszins zijn eerste, al te strakke interpretatie van Cassianus herzien. In een Addendum aan 't einde van zijn werk (blz. 105-106), waarin hij stelling neemt tegenover deze nota, lijkt P. HANSSENS van zijn kant bereid de thesis van Dom FROGER een heel eind tegemoet te komen. Het wil ons toeschijnen dat beide studies in plaats van tegenstrijdige stellingen te verdedigen elkaar integendeel uitstekend zouden kunnen aanvullen : wellicht zal een confronteren en samenvoegen van wat beide eminente liturgisten aan positieve bouwmaterialen voor de geschiedenis van het ontstaan der kerkelijke gebedsuren hebben verzameld toelaten deze geschiedenis nu op een waarlijk vruchtbare wijze te hernieuwen.

J. De Munter

Mgr A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik.* I. Teil, *Die Gnadenlehre,* II. Band, Regensburg, Friedrich Pustet, 1953, 18 x 24.5, 312 blz., geb. 23.—, ing. DM 19.—.

In een vorige chroniek (*Bijdragen* 13 (1952) 288-289) mochten wij reeds wijzen op de unieke waarde voor de Genadetheologie van de studies van J. Auer en A. M. Landgraf. Met deze tweede band wordt het eerste deel over de Genade volledig afgewerkt. De meeste artikelen zal men reeds gelezen hebben in tijdschriften, vooral in *Scholastik.* Enkelen zijn echter nieuw, zoals dat over de *Gratia inhabitans,* en het lange stuk over de vermeerdering en de vermindering van de *Caritas.* — De positieve gegevens, die in deze hoofdstukken gegeven worden, zijn natuurlijk buitengewoon belangrijk. Ons lijkt echter dat de waarde van deze studies meer ligt in het inzicht, dat zij geven op de theologie en haar methodes, en dit in de schoot van de levende gelovende Kerk. Hun „schoolboek", zegt S. terecht, was de Schrift, en sommige teksten van de Vaders, vooral van Augustinus, zoals zij in de *catenae* en juridische collecties te vinden waren. Het is ontroerend te volgen, hoe deze eerste schola-

stieke auteurs, nog met een zeer gebrekkige, vooral formeel-logisch gerichte exegese gewapend, en daarbij nog werkend in een voor-philosophisch stadium, met onverdroten ijver en volharding hun *quaestiones* stelden, van uit steeds nieuwe oogpunten belichtten en ontleedden zolang, tot zij een bevredigende, d.i. alle gegevenheden van de Openbaring en vooral van de Schrift, dekkende oplossing vonden. Het geeft ons een grotere eerbied voor de klassieke theologie, wanneer wij ontdekken, welke moeite het de menselijke geest gekost heeft, tot die oplossingen te komen, die nu in alle handboeken overgenomen, ons wellicht al te gemakkelijk goedkoop en oppervlakkig lijken. Al heeft men de indruk dat de hoofdstukken in dit deel wat al te los van elkaar staan, toch kan men zich vooreerst afvragen, of S. dit had kunnen vermijden, daar dit eerste zoeken juist een zoeken is geweest langs verscheidene paden en sporen. Trouwens een zekere orde kan men er ook wel in onderkennen. Na een stuk over „geloof en werk", en een volgende over de „Gratia inhabitans" en de erbij behorende studie over de kenbaarheid van deze genadetoestand, volgen verscheidene hoofdstukken over de verdienste en de *caritas*. Het laatste over de „Afhankelijkheid van de zonde van God" wijst op een eerste poging om het beruchte dispuut tussen Molinisten en Thomisten over de *concursus divinus* op te lossen. Een uitvoerig namen- en zakenregister besluit deze twee eerste delen, waardoor het gebruik ervan nog wordt vergemakkelijkt. P. Fransen

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV/1, *Die Lehre von den Sakramenten*, München, Max Hüber, 1952, 3. u. 4. umgearb. Aufl., 17.5 x 24.5, XII + 714 blz.

Als naslagwerk is S. niet precies genoeg, en voor een studiewerk te diffuus. Het best gebruikt men hem als een theologisch leesboek, waardevol tevens om zijn uitgebreide belezenheid en zijn wijs inzicht in de theoligsche problemen van onze tijd. Fundamenteel thomistisch, blijkt hij toch geenszins gebonden te zijn aan de scholastieke spreek- en denkmethodes. Wat ons trouwens het meest opviel in dit werk, was juist die voortdurende bekommernis technisch-theologische woorden te vertalen in een voor onze mensen meer toegankelijke terminologie. Zo spreekt hij bij de Sacramenten van het „Kernsymbol" (Substantia sacramenti), van de rol van de woorden („forma") als „Gestaltsgesetz". In brood en wijn voor de Eucharistie moet men onderscheiden het „Grundsein" van de „dazukommenden Erscheinungsformen". Het merkteken geeft „Christusbildlichkeit", „Christusgliedschaft" en „Kirchenzugehörigkeit". Naar zijn gewoonte geeft hij lange overzichten over Schrift en Patristiek, zoals voor de Eucharistie op blz. 196-203, 212-224, 251-260, 374-376 en 313-318 (Mediator Dei). Voor de Biecht volgt hij MOERSDORF en K. RAHNER. Ten slotte wijzen wij nog eens, hoe S., en terecht, voortdurend de Sacramenten verbindt met de mysteries van Kruis en Verrijzenis, niet evenwel als O. CASEL, maar meer in de zin van G. SOEHNGEN.

P. Fransen

Ernst FUCHS, *Was ist Theologie?*, *(Sammlung gemeinverständlicher Vorträge und Schriften a. d. Geb. der Theol. und Religionsges.*, 203/204), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 15 x 23.5, 44 blz., ing. DM 3.80.

Principiële vragen over de betrekkingen tussen theologie en philosophie, het wezen van de exegese, en de stand van de huidige ev. theologie in de zin van R. Bultmann beantwoord. Zij is „eine Theologie der Frage". Dit is slechts mogelijk in zover de mens zelf voor zich zelf een vraag wordt, waarop God in Christus het antwoord geeft: „Gij zijt van mij".

P. Fransen

Werkgenootschap van Katholieke Theologen in Nederland, Jaarboek 1953, Hilversum, N.V. Gooi & Sticht, 1953, 16 x 24.5, 123 blz., f 5.90 (bij int.) of f 6.90.

Op de zo langzamerhand bekende voortreffelijke wijze wordt ons weer „Elck wat wils" geschonken uit het wetenschappelijk arsenaal van onze nederlandse theologen. Ook nu bieden de voordrachten en gedachtenwisselingen heel wat stof ter overdenking en verrijking aan ieder, die zich interesseert voor de huidige ontwikkeling van het theologisch denken. Ook al moet misschien gezegd worden, dat zowel in kwantiteit als in kwaliteit deze bundel iets minder is dan de vorige. Niettemin zal niemand aan het hier gebodene zonder schade kunnen voorbijgaan. S. Trooster

Theologisch Woordenboek, onder de hoofdredactie van Dr H. BRINK O.P., Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1953, 17.5 x 25.5, kol. 857-1240, per afl. 150 B. frs.

Voor deze derde aflevering van het Th. W. mogen we gerust de waardering herhalen welke reeds voor de eerste twee in dit tijdschrift werd uitgesproken door de betreurde P. A. De Bil (*Bijdr.* (1952) blz. 311 en (1953) blz. 428). Wij stippen onder de belangrijkste artikels aan: *Contemplatie, Criminaliteit, Dagelijkse zonde, Democratie, Descartes, Desiderium naturale, Deugd, Dogma, Dogmageschiedenis, Dogma-ontwikkeling* (met de knappe „Perspectieven op een synthese"), *Dominicanen, Dood, Doopsel, Drieëenheid.* — Van enkele desiderata welke een paar steekproeven opleverden, mogen hier de volgende vermeld worden. Het zou wellicht nog de bruikbaarheid van het Th. W. vermeerderen als, voor de Kerkvaders, de bibliographie de tekstuitgaven vermeldde die in het bereik blijven van de clerus die niet in de buurt van een gespecialiseerde bibliotheek woont. Zo heeft het weinig nut na het belovend artikel over de geestelijke leer van *Diadochus van Photice* als tekst alleen de 16-eeuwse latijnse vertaling (van de hand van de Jezuiet Torres) te vermelden die, zonder grieks, in P. G. 65 staat afgedrukt. In 1911 verscheen, en nog wel in de Teubneriana, een verzorgde kritische uitgave van de oorspronkelijke tekst samen met een verbetering van Torres' vertaling en in 1943, nog toegankelijker, een zeer verzorgde franse vertaling door E. DES PLACES in de *Sources Chrétiennes.* Voor *Dionysius de Areopagiet* wordt als vertaling alleen de *Bibliothek der Kirchenväter* vermeld die maar *Opera selecta* bevat, terwijl sinds 1943 de *Opera omnia* bestaan in de vertaling van M. DE GANDILLAC. —Wordt voor de *Brief aan Diognetos* gewag gemaakt van de hypothese van DOM ANDRIESSEN die door niemand gevolgd wordt, dan mocht bij *Cyrillus van Jeruzalem* de naam van W. J. SWAANS vermeld worden die de *Mystagogische Catechesen* op naam zette van Joannes van Jeruzalem en door de meesten wordt gevolgd, ook door de auteur van het artikel. — Bij het begrijpelijkerwijze goed verzorgde artikel *Dominicanen* (Theologie en spiritualiteit der D.) mist men onder de theologen van de nieuwste tijd de grote naam van P. CHENU. — Tenslotte in het artikel over de *Drieëenheid* is het jammer, vooral in onze gewesten, dat de historische ontwikkeling der leer onder de scholastiek bij S. Thomas blijft staan en niet doorgetrokken wordt tot RUUSBROEC: naar het gezegde van Prof. PHILIPS is wellicht bij hem de echte synthese te vinden tussen oosters en westers schema (*Ephem. theol. Lov.* (1952) blz. 512). — Mogen de verschillende afleveringen zo regelmatig verschijnen als deze eerste drie, zodat we binnen afzienbare tijd over de kostbare hulp mogen beschikken van het gehele Theologisch Woordenboek.

R. Leys

MORAAL EN KERKELIJK RECHT

G. KELLY S.J., *Medico-Moral Problems*, 4 dln., St. Louis 4 Mo, The Catholic Hospital Association of the United States and Canada, 1949-1952, 14 x 20, 56 - 45 - 45 - 52 blz.

„The Catholic Hospital Association of the United States and Canada" gaf in 1949 een „Code of Ethical and Religious Directives for Catholic Hospitals" uit, samengesteld door een groep moraaltheologen, met medewerking van een aantal doktoren en andere deskundigen. Deze code vervangt de vroegere „Surgical Code of the Catholic Hospital Association" en is bestemd voor al die diocesen van U.S. en Canada, die geen eigen officiële code bezitten; zelf bezit ze geen officieel gezag tenzij voor zover ze door de Bisschoppen van de betreffende diocesen aanvaard wordt. Het is slechts een boekje van 12 blz., maar een meesterwerkje van heldere en scherpe formulering, waarin het juiste katholieke standpunt t.a.v. diverse medisch-ethische problemen voortreffelijk wordt weergegeven. Pater KELLY, die een belangrijk aandeel gehad heeft bij de samenstelling van deze code, heeft sindsdien een viertal boekjes uitgegeven, waarin een aantal artikels van zijn hand gebundeld zijn, te voren reeds verschenen in „Hospital Progress" (het officiële maandblad van genoemde „Association" en in „The Linacre Quarterly („Official Journal of the Federation of Catholic Physicians' Guilds"). Sommige van deze artikels waren geschreven als commentaar op onderdelen van de code, andere beantwoordden diverse vragen aan Pater KELLY voorgelegd. Het geheel kan men beschouwen als een soort commentaar op de code, niet al te systematisch geordend, waarin bovendien herhalingen en aanvullingen niet ontbreken. Een herziening van deze „Medico-Moral Problems" tot een systematisch opgezet commentaar op de code zou de waarde ervan belangrijk verhogen. Maar reeds nu zijn ze een kostbaar bezit voor de moralisten, Rectoren van ziekenhuizen, medici, e.a. Uit de vele onderwerpen, die hier behandeld worden, noemen wij met name: „Suppression of Ovarian Function to Prevent Metastasis", „Orchidectomy for Carcinoma of Prostate", „Problems Concerning Excessive Uterine Bleeding", „Castration for Breast Carcinoma", „Cesarean Hysterectomy",

„Vasectomy with Prostatectomy", „Delivery of Hydrocephalic Infant", „Organic Transplantation", „Induction of Labor", „Unnecessary Surgery". De boekjes zijn te verkrijgen bij „The Catholic Association of the United States and Canada, 1438 South Grand Boulevard, Saint Louis 4, Missouri.

A. van Kol

Werner LEIBBRAND, *Der göttliche Stab des Äskulap, Vom geistigen Wesen des Arztes*, 3e erw. Aufl., Salzburg, Otto Müller Verlag, z.j., 14 x 21.5, 385 blz.

Cultuur-historische studie over de medicus in zijn contact met zijn patiënt. Vooral het gezichtspunt, dat de arts tegenover zijn patiënt meer dan louter technicus moet zijn, wordt naar voren gebracht. Wie in dit boek theologie en philosophie in de strikte zin van het woord zoekt, komt bedrogen uit. Toch zal degene, die op een of andere wijze leiding heeft te geven aan medici, onder de stortvloed van materiaal die geboden wordt, verschillende belangrijke gedachten vinden. Als hij tenminste niet voortijdig bezwijkt aan de vermoeiende opeenstapeling van gegevens, die allerminst gemakkelijk verteerbaar zijn verwerkt. Een boek, dat getuigt van enorme eruditie, maar dat beter gecomponeerd had kunnen zijn. De uitgave is voortreffelijk.

S. Trooster

G. KELLY S.J., *The Good Confessor*, New York, The Sentinel Press, 1951, 13 x 20, 96 blz.

Ook dit boekje van Pater KELLY is een bundeling van artikels, eerst verschenen in „Emmanuel". Het is bestemd voor priesters en priester-studenten, die er een gezonde praktijk van biechthoren kunnen leren. Voor ervaren biechtvaders zal het boekje geen nieuws bevatten, maar beginnelingen zullen door de wijze raadgevingen van de s. zeker geholpen worden. Gaarne aanbevolen.

A. van Kol

Germanus LESAGE O.M.I., *Ordinatio Codicis Iuris Canonici*, Ottawa, Apud Universitatem Ottaviensem, 1952, 13.5 x 22, 161 blz., „Offset"-druk, ing.

Deze logische structurering van het Kerkelijk Wetboek is zeer goed geslaagd en laat ons toe de systematiek van de Codex beter te begrijpen. P. Lesage schijnt ons heel wat scherper de zaken te omlijnen dan Dr Funczik in zijn *Conspectus Canonum* (1932). We hadden in plaats van gebruikelijke scholastieke distincties de corresponderende canonistische vakterminologie gebruikt.

J. Beyer

Jean DURAND C.S.C., *Vie commune et pauvreté chez les religieux*, Montréal, Editions Fides, 1952, 14.5 x 21, 297 blz.

Deze these geeft een historisch overzicht van het religieuze gemeenschapsleven vanaf de eerste tijden van het Christendom tot aan de promulgatie van het Kerkelijk Wetboek in 1917. Twee moeilijke rechtsbegrippen worden nader ontleed: het „proprium" en het „peculium". De hele geschiedenis van het peculium wordt hierbij vluchtig beschreven en ook wordt de beoordeling van theologen en canonisten over deze praktijk klaar aangegeven. (blz. 82-90; 140-167). Het tweede deel is een goed commentaar over de leer van de Codex. Bij de ontleding van het begrip „vita communis" schijnt P. Rothoff heel wat verder te zijn gegaan en het is wel jammer dat S. zijn studie „Le droit des Sociétés sans voeux" niet kent. Ook het werk van DEROUX „La vie commune du Clergé et le droit ecclésiastique" gebruikt hij niet waar hij het heeft over dit punt (blz. 191). Dat S. zelf bekent dat hij bij gebrek aan voldoende taalkennis de Duitse literatuur niet heeft kunnen raadplegen, vermindert de waarde van dit proefschrift.

J. Beyer

Honorius HANSTEIN O.F.M., *Ordensrecht, Ein Grundriss für Studierende, Seelsorger, Klosterleitungen und Juristen*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1953, 14 x 22, 336 blz., ing. DM 13.—, geb. DM 15.—.

Dit handboek is bondig, klaar en degelijk. Het volgt de Codex zeer getrouw. De moraal van de geloften is er ook, om praktische redenen in opgenomen. De titel dekt nochtans niet de volledige inhoud van het werk, dat over de drie staten van volmaaktheid handelt. We hadden dan ook graag in een algemene theologische studie de leer van de volmaaktheid en de eminente waarde van de Evangelische Raden uiteengezet gezien. De seculiere Instituten worden er breedvoeriger besproken dan de „Societates Vitae communis": S. had de vele vragen die de tweede staat van volmaaktheid doet oprijzen en voor de praktijk zo belangrijk zijn, even moeten aangeven en, zo mogelijk, oplossen. Wij verwijzen hier naar het werk van Rothoff: *Le droit des sociétés sans voeux*. Wat de wetgeving van de seculiere Instituten betreft is het nogal eenzijdig zich te beperken tot de publicaties van het *Commentarium pro Religiosis*, daar deze auteurs heel wat gegronde kritiek hebben uitgelokt op hun soms al te spitsvondige distincties en onnauwkeurige doctrine.

J. Beyer

KERKGESCHIEDENIS

A. J. TOYNBEE, *Le monde et l'occident*, Trad. de l'anglais par Primerose Du Bos, Précédé de *„La pensée historique de T."* par Jacques MADAULE, Paris, Desclée de Brouwer 1953, 12 x 19, 186 blz.

In 1954 moeten de laatste delen verschijnen van Toynbees grootse Study of History. Op verzoek van de B.B.C. behandelde de S. hieruit in zes lezingen het thema: De Wereld en het Westen. Achtereenvolgens wordt geschetst de ontmoeting met Rusland, de Islam, India, Het Verre Oosten. Het vijfde hoofdstuk: Psychologie des rencontres trekt uit het voorgaande nuttige conclusies ter genezing van onze westerse superioriteitswaan, met verwijzing naar de aanpassingsmethode der Jezuietenmissionarissen in China en India, die begrepen hoe het wel moet. Het slot geeft een blik op de toekomst vanuit het grieks-romeinse verleden. De uitvoerige inleiding van Jacques MADAULE (blz. 9-65) op dit voortreffelijk werkje is tegelijk een uitstekende waardering en kritiek vanuit christelijk standpunt op het oeuvre van Toynbee in het algemeen.

J. Nota

Der Spiegel der Vollkommenheit oder der Bericht über das Leben des heiligen Franz von Assisi, Nachwort von R. GUARDINI, München, Kösel-Verlag, ²1953, 11.5 x 19.5, 259 blz.

De geschiedenis van het ontstaan der religieuze orden, die aan St. Franciscus van Assizië onmiddellijk of middellijk haar ontstaan te danken hebben, is wel niet in enkele woorden samen te vatten. Bedenkt men daarbij, dat hij in de laatste helft van zijn religieus leven de leiding zijner „mindere broeders" had afgestaan en dat Kardinaal Hugolino wel terecht tot het inzicht gekomen was, dat door enkele regels en Franciscus' geest alleen de door hem gestichte orde op den duur geen stand kon houden en daarom na harden en bitteren strijd de orde tegen de strenge richting in naar Benedictus' en Bernardus' voorbeeld liet organiseren — dan is het wel duidelijk, dat Franciscus' geest niet puur en ongewijzigd in zijn talrijke geesteskinderen is overgegaan. Evenmin is deze geest uit de officiële levensbeschrijvingen van Thomas van Celano of van St. Bonaventura zonder enige reserve te herkennen. Tot juiste kennis van Franciscus' beeld en diens eigen geest is om gemelde redenen het „speculum perfectionis" van niet licht te overschatten waarde. De oudste bronnen van dit kostbaar document gaan terug tot 1228. En volgens de jongste geschiedvorsing is broeder Leo bij de redactie, die pas in 1318 haar definitieve vorm verkreeg, door verschillende medebroeders bijgestaan. Wel veilig mag men aanvaarden, dat deze medebroeders van Franciscus in dit document of in deze verzameling zijn oorspronkelijken geest onvervalst hebben vastgelegd.

In de negentiger jaren van de vorige eeuw werd het door den bekenden geschiedvorser Paul Sabatier als bij toeval ontdekt. Thans bestaan daarvan twee kritische edities, de Parijse van 1898 en die van Manchester van 1928.

Van den oorspronkelijken latijnsen tekst werd, voor het eerst in 1934, naar deze twee edities een uitstekende duitse vertaling geboden. Door deze goed verzorgde heruitgave zijn we nu weer in staat gesteld gemakkelijk St. Franciscus' mening over Christus, over het Evangelie, over de armoede, de liefde, de gehoorzaamheid aan de Kerk, de nederigheid, de regeltucht, het goede voorbeeld etc. te leren kennen. Zonder twijfel een kostbaar middel om zich een juist inzicht over Franciscus en zijn typischen geest te verwerven.

Een interessante samenvattende beschouwing van Romano Guardini vormt het slot van dit mooie werk.

P. Ploumen

Stephanus AXTERS O.P., *Geschiedenis van de Vroomheid in de Nederlanden, II, De eeuw van Ruusbroec*, Antwerpen, De Sikkel, 1953, 18 x 25.5, 600 blz., ing. 380 B. frs, geb. 430 B. frs.

In de XIVde eeuw beschouwt S. een dubbel tafereel: de mystieke opgang naar Ruusbroec en zijn school, en de lekenvroomheid. Wat de bespiegelend georiënteerde vroomheid betreft, volgen wij, na een inleiding over de Parijse Universiteit en het Neo-Platonisme, de diverse religieuze stromingen bij Dominikanen, Franciskanen, Kluizenaars, Begijnen en dichters. Enkele auteurs klimmen stilaan op naar de hoogten van de Trinitarische bespiegeling, G. Appelmans, Margarethe Porete, en de onbekende schrijver van De Gaesdonckse Tractaten. Zo komen wij dan bij Jan van Ruusbroec en zijn volgelingen. Wat de leken betreft, horen wij allerhande over hun leven en over hun geestelijke literatuur, de schriftuurlijke en sacramentele vroomheid in de schoot van de Kerk, en aan de zelfkant, enigszins in oppositie met de clerus, de Geselaars, de Dansers en het populair bijgeloof.

Voor wie het eerste deel van deze Geschiedenis van de Vroomheid heeft gelezen, zijn de

hoedanigheden van dit verdienstelijke werk uit onze moderne literatuur reeds bekend. Door zijn rustig betoog, hier en daar gekruid met een vleugje droge humor, kan het zeker vlot gelezen worden. Door zijn helderheid echter, en zijn zeer strenge methodiek (bronnenstudie, authenticiteit, auteurschap, handschriftelijke traditie) bekomt het de waarde van een handboek. Door zijn persoonlijke en zeer genuanceerde en gefundeerde oplossingen bij bepaalde kwesties verdienen sommige hoofdstukken gerekend te worden bij persoonlijk wetenschappelijk werk. Door de veelvuldige referenties, de uitvoerige bibliographie voor elk hoofdstuk, het driedubbele register van persoons- en plaatsnamen, maar vooral van de gebruikte en geciteerde handschriften komen wij ten slotte tot een echt „Nachschlagebuch". Dit alles om enigszins rekenschap te geven van de rijkdom en de veelzijdigheid van dit werk.

Men kan het betreuren, dat practisch geen enkele oude tekst geciteerd wordt, zeker wegens plaatsgebrek. Ook vragen wij ons af, of de weergave van de theologie van Ruusbroec zelf genoeg doorzichtig is, of wellicht niet te veel aandacht wordt gegeven aan een belangrijke, maar niet noodzakelijke centrale kwestie, de vraag naar de onmiddellijke Godsbeschouwing.

P. Fransen

M. Nicolau S.J., *Jeronimo Nadal S.I.* (1507-1580). *Sus obras y doctrinas esspirituales,* Madrid, Instituto Francisco Suarez, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, 1949, 18 x 26, XXXVI + 567 blz.

Al is dit werk enige jaren oud, toch willen wij er nog graag op deze plaats de aandacht op vestigen, juist omdat het ook in onze landen inderdaad een wijde bekendheid verdient. Want terecht wordt Hieronymus Nadal door Bremond genoemd: „l'intime confidant, la main droite" van S. Ignatius van Loyola. Tijdens diens leven en daarna, heeft Nadal als visitator de huizen van de jonge Societeit van Jesus bezocht om overal de constituties af te kondigen, deze te verklaren en de geest van de leden in overeenstemming te brengen met die van de stichter.

Omdat het schrijven van een complete biographie van Nadal haast ondoenlijk is, omdat deze samen zou vallen met een geschiedenis van heel de orde, heeft Nicolau zich beperkt tot wat ons wel het meest in Nadal interesseert, nl. zijn opvattingen over het geestelijk leven. Juist vanwege de belangrijke plaats die hij in de orde heeft ingenomen, is de kennis van die spiritualiteit buitengewoon leerrijk voor de kennis van de spiritualiteit van St. Ignatius en de hele orde. In het eerste onderdeel van zijn werk verhaalt Nicolau in grote trekken het leven van Nadal en geeft hij de geschiedenis der verschillende geestelijke geschriften van Nadal volgens de chronologische volgorde van hun ontstaan. In het tweede onderdeel geeft S. dan een systematisch overzicht van de geestelijke leer van Nadal, waarvan de gegevens overal in zijn werken verspreid liggen. Vooreerst Nadals opvattingen over het gebed: definitie, verdeling in mond- en mentaal gebed, het aanwenden van afbeeldingen bij het overwegend gebed, zoals hij dat zelf heeft toegepast in zijn *Adnotationes et Meditationes in Evangelia,* die na zijn dood in 1594-1595 te Antwerpen uitgegeven zijn. Vooral uit dit werk blijkt ook hoe liturgisch Nadal het gebed zag. Voornaamste onderwerp van meditatie en beschouwing vormt het leven van Jesus. Uitvoerig spreekt Nadal ook over de methode van het gebed, de gaven ervan, en in dit onderdeel zien we, dat Nadal helemaal niet onkundig stond tegenover de mystiek. Vervolgens bespreekt Nicolau Nadals opvattingen over de *Geestelijke Oefeningen* van de H. Ignatius, zijn standpunt ten overstaan van het illuminisme van zijn tijd, zijn beschouwingen over het apostolaat, en de Kruismystiek. Zijn geestelijke leer is sterk theocentrisch en concentreert zich om het *Ad maiorem Dei gloriam* en de theologische deugden. Omdat Nadal een theologisch zeer bestudeerd man was, is het niet eenvoudig zijn bronnen na te gaan. Duidelijk waarneembaar is vanzelfsprekend de invloed van St. Ignatius, maar daarnaast vinden we toch ook afhankelijkheid van Dionysius de Areopagiet, Ramon Lull en St. Bonaventura. Zelf heeft hij weer zijn stempel gedrukt op de geestelijke geschriften van Balthazar Alvarez, Alfonsus Rodriguez, Fr. Suarez, Cl. Aquaviva, Nic. Lancicius e.a. Tot slot publiceert Nicolau in vier aanhangsels nog enkele onuitgegeven geschriften van Nadal.

S. heeft zijn studie met grote zorg bewerkt en opgesteld. Hij geeft ons een duidelijk beeld van de geestelijke leer van Nadal. Maar zijn systematische methode heeft wel het nadeel, dat wij een bepaalde gedachtenontwikkeling bij Nadal niet kunnen volgen. Het eerste hoofdstuk, waarin de korte levensschets, is wat rommelig, omdat hij de chronologische volgorde te veel verwaarloost. Soms ook schrijft hij al te panegyrisch over zijn stadgenoot. Nadals „bekering" in de Geestelijke Oefeningen, verliep helemaal niet zo gemakkelijk als S. het laat voorkomen. De nogal hartige opmerkingen die Canisius, ofschoon een groot vriend en bewonderaar van Nadal, in verschillende brieven over het buitengewoon lastige karakter van Nadal op zijn ouden dag, maakt, verdoezelt hij. Op p. 201-202 verwondert

Nicolau er zich over, dat Nadal als hij een lijst opstelt van onderwerpen waarover men kan mediteren, hij de grote meditaties van het boekje der Geestelijke Oefeningen niet vermeldt. En hij probeert zich uit die moeilijkheid te redden en tevens Nadal goed te praten, door te zeggen dat dat allemaal impliciet te vinden is onder de rubriek: De Instituto Societatis et universali Societatis gratia et vocatione". Het schijnt hem nooit te zijn opgevallen, hoe weinig men de *Geestelijke Oefeningen* bij de oude geestelijke schrijvers van de Societeit vermeld vindt. Het is wat Bremond in zijn *Histoire Littéraire*, dl. 8, p. 189 schrijft: „Cet admirable livre leur avait mis, si l'on peut dire, le pied à l'étrier. Une fois partis, et de quelle vitesse! ils l'oubliaient ou le négligeaient quelque peu". Op p. 225 beweert Nicolau, dat Bremond o.c. pp. 186-190 zou suggereren, dat Nadal geen gewicht hecht aan het practische gebed. Nu wil ik absoluut niet alle uitlatingen van Bremond onderschrijven. Maar in het onderhavige geval, spreekt Bremond alleen over „l'oraison pratique dont les ascétistes contemporains vantent l'excellence", waarmee hij het gebed bedoelt, dat volgens verschillende latere geestelijke schrijvers altijd moet eindigen in een practisch voornemen. Wat Bremond hier alleen wil zeggen, is, dat zowel Ignatius als Nadal er ver van waren om iemand die in het gebed vorderingen had gemaakt een bepaalde gebedsmethode voor te schrijven. En als Nicolau de woorden van S. Teresa aanhaalt om zijn stelling te verdedigen: „Para eso es la oracion, hijas mias: de esto sirve este matrimonio espiritual: de que nazcan siempre obras, obras ...", dan zit daar toch een heel andere schakering in als de conclusie van onze auteur: „Asi el P. Nadal apunta en sus Meditaciones al fruto solido y practico de las virtudes". Trouwens even verder geeft hij zelf toe, dat Nadal verschillende meditaties heeft zonder „fin practico y ascetico de ejercicio de virtudes"; dat Nadal hier dikwijls helemaal niet systematisch of methodisch te werk gaat en dat zijn methode de indruk geven van „liberdad discreta".

Uit al de uiteenzettingen van Nicolau, die soms langdradig zijn door dat hij zich nog al eens herhaalt, krijgen wij de indruk, dat hij bang is de nadruk te leggen op wat Bremond noemt „le caractère nettement mystique de sa direction" en hij noemt Nadal voortdurend — evenals ook Alvarez de Paz — „el asceta".

Ondanks deze bezwaren kunnen wij toch veilig zeggen, dat dit boek een grote aanwinst betekent voor de geschiedenis van de spiritualiteit.

P. Grootens

PROTESTANTICA

H. Bornkam, *Martin Bucers Bedeutung für die europäische Reformationsgeschichte.* (*Schriften des Vereins für Ref. geschichte*, n. 169). Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952, 16 x 23.5, 104 blz., DM 6.80.

Een feestrede gehouden voor de theologische faculteit van Heidelberg in 1951 bij gelegenheid van het vierde eeuwfeest van B.'s afsterven. Een kort maar zeer goed overzicht over het leven, het werk en de betekenis van deze man wiens aanpassingsvermogen schier aan het wonderbaarlijke grensde. Bijzondere benadrukking ontving zijn arbeid te Straatsburg, dit uiterst belangrijke centrum van de Reformatie, en zijn krachtig en voortdurend streven naar eenheid zowel onder de reformatoren onderling als onder de hele christenheid. Juist hierdoor heeft B. een blijvende invloed uitgeoefend. Een kostbare bibliographie van B.'s gedrukte werken (p. 45-67), gedrukte brieven (p. 68-77), en tenslotte een lijst van boeken en artikelen over B., besluiten dit boekje.

J. Rupert

Stephen Nell, *On the Ministry*, London, S.C.M. Press, 1952, 12.5 x 19, 144 blz., geb. 9/6.

Vijf voordrachten over het geestelijk ambt, die gehouden werden voor een interconfessioneel gehoor van aspirant-geestelijken in de schoot van de *Inter-Seminary Movement in the U.S.A.* Ze getuigen van authentieke religiositeit en diepe mensenkennis, en zijn zo rijk geïllustreerd met persoonlijke belevenissen en anecdoten dat het een groot genoegen moet geweest zijn er naar te luisteren. Het geestelijk ambt wordt er onder de meeste van zijn aspecten belicht, maar dan toch veel meer gezien in het perspectief van het profetische dan in dat van het priesterlijke — een positie die aan de auteur min of meer was opgedrongen door zijn toehoorders.

E. Vandenbussche

C. J. Stranks, *The Life and Writings of Jeremy Taylor*, S.P.C.K., London, 1952, 14.5 x 22, 320 blz., geb. 25/.

Na de regering van Elisabeth en vóór de Burgeroorlogen, waarin de Stuarts worden verjaagd, staat men in Engeland voor een periode van groei en ontwikkeling, waarin de twee

hoofdtypen van het Angelsaksisch Protestantisme vaste vorm krijgen. Bij de kleine burgerij en de handelaars breekt een stoer en agressief Puritanisme door. In de hogere kringen ontwikkelt zich een delikatere vorm van religie, waaruit het Anglo-Catholicisme zou ontstaan. De voornaamste vertegenwoordigers van deze groep heten de „Laudians" naar de naam van de Aartsbisschop Laud, de geestelijke leider van deze religieuze stroming. Bij dezen hoort nu ook J. Taylor. STRANKS heeft zich veel moeite gegeven om diens complexe persoonlijkheid uit te beelden, ook uit talloze nog niet uitgegeven documenten. In Cambridge geboren, een der steunpunten van het opkomend Puritanisme, vindt hij zijn roeping te Oxford. Diepe theoloog, en tevens uitzonderlijke stylist in preek en schrift, sterk vasthoudend aan de Traditie, tot in de Liturgie toe, maar tevens enigszins overhellend naar een prae-latitudinarisme, gecultiveerd en sociaal nogal beperkt, en toch echt en diep vroom, vol openheid voor Roomse waarden, maar controversistisch gesloten voor Rome zelf. Een typisch voorbeeld van Anglikaanse „comprehensiveness" voor die tijd!

P. Fransen

Roger LLOYD, *The Church and the Artisan Today*, London, Longmans, Green and Co, 1952, 12.5 x 18.5, VIII + 101 blz., ing. 4/6.

Al de problemen, die zich stellen bij de evangelisatie van het moderne proletariaat, worden hier gezien van het standpunt van de „Church of England". S. heeft een scherp en begrijpend inzicht in de toestand van de hedendaagse arbeiderswereld. Zijn kritiek tegenover de onverschilligheid van de officiële kerkelijke kringen kan ons ook nuttig zijn. Zijn positieve voorstellen zijn voorzeker uiterst belangrijk.

P. Fransen

Max LACKMANN, *Reformatorische Rechtfertigungslehre*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 14 x 22.5, 119 blz., ing. DM 5.—.

In 1949 gaf L. een exegetische studie uit met als titel „Sola Fide", waarin hij zich vooral toelegde op een kommentaar op Jak 2, 14-26. Van verscheidene kanten aangevallen, vooral door Althaus, geeft hij in deze uitgave een apologie uit, nogal bewogen van toon, die tevens een beroep inhoudt op het geloof van de Evangelische Kerk tegen het drijven van sommige „theologen". Nadat hij hun argumenten heeft opgesomd, bepaalt hij zijn eigen houding, natuurlijk in oppositie met Rome. Heel de Kerk, zegt hij, getuigt voor een dieper verstaan van het heilsproces dan de enigszins op de spits gedreven Christuservaring van Luther. Nu brengt hij een onderscheid tussen wat de Kerk geloofde gedurende eeuwen, en wat de Kerk (versta de hiërarchie) daarvan gemaakt heeft, hoe deze dit geloof m.a.w. *gebruikte* (blz. 66vv.). *„Gebrauch"* staat tegenover „einem wahren göttlichen *Sachverhalt"*. Deze „geniale Vereinfachung der Begegnung des Christen ... mit dem Herrn Christus und mit der Kirche" (68), was het werk van Luther. Dit was menselijk niet te vermijden, en trouwens van God gewild. Moeizaam tracht hij dan een beeld te geven van de echte evangelische rechtvaardigingsleer, waar wij Katholieken voorzeker een vruchtbaar gesprek over kunnen beginnen. Het boek is zeker belangrijk als theologische stellingname op een der delicaatste punten die ons scheiden. L. wil oprecht de *hele* Schrift aanhoren, los van elke theologische systematisatie, zowel de Roomse, alsook de .... Lutherse. Terecht zegt hij, wat wij zo dikwijls mochten ervaren in oecumenische gesprekken: „Angst (vor katholischen Irrtümern) ist kein christliches Argument"! Wanneer dit element van angst, of protest, men noeme het zoals men wil, uit onze oecumenische gesprekken zal zijn geweerd, dan denk ik, dat wij met Gods genade heel wat dichter bij elkaar zullen staan, of elkaar althans beter zullen begrijpen zonder volkomen nutteloze, en zelfs onheilvolle caricaturen van de tegenstander.

P. Fransen

Helmut KRESSNER, *Schweizer Ursprünge des anglikanischen Staatskirchentums*, (*Schriften d. Vereins f. Reformationges.*, N. 170, Jg. 59, Heft 1), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 15.5 x 23.5, 136 blz., ing. DM 12.—.

Reeds in 1941 als proefschrift verschenen, wordt deze belangrijke studie van de religieuze oorsprong van het Tudor-absolutisme, in een deels omgewerkte vorm, weer uitgegeven. Onder Elisabeth ontstaat, vooral bij John Whitgift de vaste leer dat Kerk en Staat één homogeen christelijk lichaam vormen met twee verscheidene functies. Dit typisch Anglikaanse grondprincipe wordt steeds beslister gehandhaafd tegenover de protesten van de Katholieken, maar vooral van de Puriteinen; volgelingen van Calvijn. S. wil bewijzen, dat het vermoeden van A. Passerin d'Entrèves juist is. Niet de Renaissance, maar het moralisme en de staatsgezindheid van Zwingli uit Zürich en van zijn leerling, Wolfgang Musculus hebben over Rudolf Gualter heen John Whitgift, en hiermede de Elisabethaanse Kerk- en Staatsidee bevrucht en gevormd. S. heeft een eigen talent om de psychologische en histo-

rische achtergronden van een concreet denken te achterhalen en te beschrijven. Voortdurend vergelijkt hij dan ook het denken van Zwingli met Calvijn, Luther, Oecolampadius en Melanchton. Zeer zeker een interessante studie over de religieuze ontwikkeling van dit heel eigen historisch feit in het Westen, dat de „Church of England" voorstelt.

P. Fransen

Colin Dunlop, *Anglican Public Worship*, London, SCM Press, 1953, 12.5 x 19, 128 blz., geb. 7/6.

Hoever ons modern humanisme en heidens individualisme de Westerse mens gevoerd heeft, ziet men pas aan de moeite, die D. zich geven moet om de diepere zin van de christelijke eredienst te funderen. Verder wordt ook gewezen op de betekenis van liturgie (woorden, zang en riten), de inhoud van het „Book of Common Prayer", de Eucharistie als Offer en Communie, en de Avond- en Morgendiensten.

P. Fransen

Dr G. Brillenburg Wurth, *Kentering in de Vrijzinnigheid*, Kampen, J. H. Kok, 1952, 14 x 21.5, 76 blz., geb. f 2.95.

Hoe moet de houding zijn van de Gereformeerden tegenover de Vrijzinnigen uit de Hervormde Kerk van Nederland? S. oordeelt, overigens zonder de minste hardheid — hij heeft oog, zowel voor het goede bij de aanvang van het modernisme, als voor verscheidene moderne aanwinsten — „dat zij nog geen wettige variant van het Bijbels Christendom" vormen. Hij geeft eerst een meer algemene reden: bij de bekommernis om moderne wetenschap en cultuur met het Christendom te verzoenen, valt het accent op het menselijk kennen en zijn autonomie. Zo komen wij aan de essentiële reden, n.l. dat zij elk waar gezag afwijzen in de Kerk, bij de Belijdenis en vooral in de Bijbel. Voor ons Katholieken zijn vooral de twee laatste hoofdstukken interessant, waarin S. het Kantiaanse „autonomie-beginsel" verwerpt in het geloof, en uitlegt, wat hij verstaat door theonomie, die noodzakelijk christonomie is in de H. Geest.

P. Fransen

Oliver S. Tomkins, D. D., *The Third World Conference on Faith and Order, Lund 1952*. London, SCM Press, 1953, 14.5 x 22.5, 380 blz., geb. 21/.

Zoals bij de overige Conferenties van Lausanne en Edinburgh zorgde het Working Committee voor een volledige uitgave van de verschillende besprekingen te Lund in Augustus 1953. Het belang van deze internationale vergadering, zowel voor het Wereldprotestantisme als voor het Christendom is reeds ten overvloede gebleken uit de talloze besprekingen in de tijdschriften. Men kon moeilijk actueler onderwerpen uitkiezen dan wat men te Lund na jarenlange voorstudie heeft besproken in grote oprechtheid en ernst: het wezen van de Kerk, het probleem van de eredienst en van de „Intercommunie". Het boek opent met het officiële document, waarin de besluiten van de Conferentie werden voorgelegd aan de verschillende verbonden kerkgemeenten. Daarop volgt een kort overzicht van de feiten tussen Edinburgh (1937) en Lund. Het derde deel is het meest belangrijke en verhaalt het hele gebeuren te Lund, waarbij de meeste spreekbeurten in extenso of summier, met de voornaamste interventies worden weergegeven. Als slot volgt een reeks „Appendices" met lijsten van deelnemers, van de secties en de verschillende bureau's met als slot zeer nuttige indices. Daar wij echt staan voor dogmatische discussies en bekommeringen, kan men moeilijk het belang van dit document overschatten.

P. Fransen

Proceedings of the Eighth Ecumenical Methodist Conference. Oxford 28th August-7th September 1951. London, The Epworth Press, 1952, 14.5 x 22, V + 323 blz., geb. 17/6.

In 1951 vergaderden te Oxford de talrijke vertegenwoordigers van het wereldmethodisme, waarbij vooral de zich zeer sterk uitbreidende Amerikaanse kerk vertegenwoordigd was. Wij staan hier echt voor een massaal gewetensonderzoek. In talrijke referaten, waarvan de meeste in extenso zijn opgenomen, worden alle problemen behandeld, waarvoor het Methodisme staat, zowel de dogmatische (leerstellige, maar ook de oecumenische), zedelijke (sociale, familiale, economische en inter-raciale) als de missioneringsaspecten van het methodistische kerkelijke leven. Meteen werd een World Methodist Council gesticht, waarvan de verscheidene bureau's gemachtigd zouden zijn het Methodisme te vertegenwoordigen in de internationale organisaties, maar vooral bij de Wereldraad der Kerken.

P. Fransen

The Minutes of the Annual Conference of the Methodist Church held in Birmingham, July 1953, London, Methodist Publishing House, 1953, 14 x 22, (40) + 385 blz.

Uiterst gedétailleerd overzicht van de werkzaamheden van het Engels centraal Comité,

„The Annual Conference" van het Methodisme in Engeland en in de van deze gemeentes afhankelijke missiegebieden. Lijst van speciale comités, vaste fondsen en stichtingen. Necrologie van de gestorven „ministers". Volledige adressenlijst van de gehele kerkelijke organisatie in Engeland en uitvoerige statistieken. Meer opvallend het standpunt officieel ingenomen tegenover de „Calvinistische" rassenpolitiek in Zuid-Afrika (blz. 184-185), en tegenover de besluiten van Lund, waar men een zeker ongenoegen merkt voor een te uitsluitend Christologische oriëntatie, en een te groot Sacramentalisme (blz. 257-258).

P. Fransen

H. G. Wood, *T. R. Glover, A Biography*, Cambridge University Press, 1953, 14 x 22.5, XII + 233 blz., geb. 21/.

De Cambridge classicus Glover heeft ook buiten Engeland, vooral in Canada en de U.S.A., grote bekendheid verworven. Zijn belangstelling en activiteit hebben zich evenwel niet beperkt tot de klassieke letterkunde en de oude geschiedenis; hij heeft ook het godsdienstig leven in nonconformistische milieus sterk beïnvloed. Het is vooral van dit laatste standpunt dat zijn leven hier beschreven wordt. Gl. was baptist, en het feit dat hij als zodanig erkenning gevonden heeft aan een oude Universiteit nog vóór de eerste wereldoorlog, bewijst op zichzelf reeds dat hij een uitzonderlijke figuur was. Hoewel dit boek zijn eigenlijk biographisch karakter nergens verloochent, bevat het nochtans kostbare gegevens in verband met de ontwikkeling van de oecumenische beweging.

E. Vandenbussche

M. G. Jones, *Hannah More, 1745-1833*, Cambridge University Press, 1952, 14 x 22, XI + 284 blz., geb. 27/6.

Het is vele tientallen jaren geleden dat er een ernstig biographisch werk gewijd werd aan de uitzonderlijke figuur van Hannah More. Een dergelijk werk is des te meer verantwoord, daar haar negentiende-eeuwse biografen meestal niet vrij te spreken zijn van eenzijdigheid en partijdigheid en naderhand ontdekte documenten nieuw licht werpen op sommige meer omstreden perioden van haar leven. Dr Jones is een uitmuntend biograaf. Zodra men het ontzaglijk bronnenmateriaal dat hij te verwerken had in overweging neemt, zal men de zelfbeheersing waarderen, waarmede hij er zich van bediend heeft om een even onpartijdig als volledig beeld te schetsen van deze grote vrouw. H. More leefde in een van de meest bewogen perioden van de Europese en van de Engelse geschiedenis (1745-1833); zij is in contact gekomen met veel leidende figuren op artistiek, sociaal en godsdienstig gebied. Op dit laatste gebied vooral heeft zij een leidende rol gespeeld. Haar levensbeeld is dan ook een tijdsbeeld.

E. Vandenbussche

David M. Paton, *„Christian Missions and the Judgment of God"*. London, SCM Press Ltd., 1953, 14.5 x 22.5, 79 blz., geb. 6/6.

Deze Anglikaanse stellingname ten opzichte van de hedendaagse problematiek van de zending, die zich in Protestantse kerken in een crisistoestand bevindt, getuigt op onverholen wijze zowel in de aanhalingen als in de inspiratie de invloed van de katholieke Missieproblemen uit werken als die van Pater Daniélou S.J. en Pater Charles S.J. Wat hier op het eerste oog kan getuigen van de vooruitgang, die in Protestantse kringen gemaakt is bv. op het gebied van het Mystieke Lichaam van Christus, blijkt bij nader toezien toch nog dikwijls te veel aan de peripherie te blijven staan. — Ditzelfde moet ook gezegd worden van het eerste hoofdstuk „The Christian Missions to-day" dat de algemene hedendaagse missiologische inzichten en principeen tracht weer te geven. Men staat echter verwonderd hoe de schrijver naast de verbreding en de verdieping van algemeen theologische leer nog kan blijven staan op het standpunt van de Lambeth conferentie ten opzichte van de geboortebeperking; tevens hoe hij nog vertrouwen kan koesteren in de liberale kapitalistische democratie (p. 19). Het tweede hoofdstuk „Missions under judgment" beschrijft de tekortkomingen van de Anglikaanse zendingsgeest en zendingspraktijken speciaal met het oog op China, waar de schrijver als zendeling jarenlang gewerkt heeft, totdat alle zendingsarbeid daar strandde op het „debacle" van het communisme. Om welke specifieke redenen slaagde het communisme, waar de wervingskracht van de zending gefaald had? In de derde van deze „Godfrey Memorial Lectures" getiteld „Looking ahead" stelt de schrijver een prognose van wat er voor de zending te wachten staat. Vele van de lessen, die de bezinning op het verleden en het succesvolle doordringen van het communisme in het heden met klem opdringen, kunnen, hoewel in zeer verschillende maten en in dikwijls geheel andere geest ook gelden voor de katholieke missieactiviteit.

J. Houben

Joachim BECKMANN, *Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland 1952*, 79. Jg., Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 15.5 x 23, XII + 523 blz., geb. DM 30.—.

Voor wie enigszins met de Duitse toestanden vertrouwd is, is het maar al te duidelijk, hoe na de eerste jaren, die volgden op de nederlaag, in heel het land een vernieuwde en intense activiteit op politiek, sociaal en religieus gcbied is losgekomen. Dit *Jaarboek* kan niet anders zijn dan de weerslag van deze hooggespannen werkkracht en levenswil. Hierbij komt dat de EKD zich steeds meer als „Kerk" gaat voelen, wat tevens haar verantwoordelijkheid op het openbare plan vermeerdert, maar tevens ook een tegenstroom opwekt bepaald door diegenen, die naar de Lutherse leer der „beide Rijken" niets horen willen van een autoritatief ingrijpen van de kerkelijke gezagshebbers in profane vragen. Zo staan wij hier tevens voor een politieke strijd (Europees verdrag en leger, Dienstplicht, Oost-Duitsland), welke bovendien intiem verwikkeld ligt in een dogmatische evolutie (b.v. op de Bisschoppen-conferentie 27-33, op de „Kirchentag" van Stuttgart, 59). In dezelfde orde ligt de vraag van de „Kerkorde", die de verschillende landskerken, maar ook de EKD, de VELKD en APU door bepalingen over liturgie, sacramenten en bisschoppelijke keuze trachten te beantwoorden. Van oecumenische openheid getuigt de uitvoerige studie over de activiteit van de R.K. Kerk in Duitsland op het gebied van de schoolkwestie (236-275), de sociale vragen rond het medezeggingsschap der arbeiders in de bedrijven na Bochum (276-303), het vluchtelingenvraagstuk (304-317, het lekenapostolaat (318-330) en alles wat te Rome gebeurd is gedurende het H. Jaar, vooral „Humani Generis" en „Munificentissimus Deus" (331-376). Volgt een geschiedenis van de evangelische caritatieve activiteit in de „Innere Mission", en een overzicht van de religieuze strijd in Oost-Duitsland. Dit wordt besloten door uitvoerige statistieken over de geloofspraktijk, en een overzicht van het kerkelijk bestuur, de ev. theol. fakulteiten en ev. Akademiën.

P. Fransen

Cecil NORTHCOTT, *For Britain's Children*, London, The National Sunday School Union, 1953, 13 x 19, 63 blz., geb. 3/6.

150 jaren bestaan de „Sunday Schools" in Engeland. Robert RAIKES begon er mee in Gloucester midden in de tijd van de industrialisatie van Engeland met zijn ontzettende uitwerking op de kinderarbeid. In 1803 stichtte William Brodie Gurney de Sunday School Union, die sindsdien door oorlog en krisis heen het religieuze leven van Engeland hervormde, en zich over de wereld verbreidde. Hieruit ontstond later de World Council of Christian Education and Sunday School Association.

P. Fransen

ISLAMICA

A. J. ARBERRY, *The Holy Koran, An Introduction with Selections, Ethical and religious Classics of East and West*, London, George Allen & Unwin Ltd., 1953 13 x 19, 141 blz., 8/6.

In een zeer markante inleiding onderzoekt de schrijver de Europese waarderingen van de Koran, in de loop der laatste twee eeuwen gegeven. Men ontkomt echter niet aan de indruk, dat de inleiding zelf niet alle vragen beantwoordt, welke in critiek op vroegere meningen naar voren geroepen worden. Van zeer groot belang is de distinctie die de schrijver aangeeft voor de waardering van de rhythmische kenmerken van de Koranstijl. Lette men vroeger uitsluitend op de kwantitatieve lengte der lettergrepen om dat rhytme te benaderen, hier wordt duidelijk gemaakt hoezeer ook de accentuatie een belangrijk onderdeel is van de litteraire schoonheid van de Koran. De schrijver maakt dit duidelijk aan de hand van meerdere passages en stelt ons zo in staat enigszins dichter te benaderen wat Marmeduke Pickthall noemt „the inimitable symphony, the very sounds of which move men to tears and ecstasy". De vertalingen, die daarna volgen en die de delen van de Koran beslaan, welke handelen over de aanmaningen aan de mensen om God's toorn te vrezen en over de loopbaan van vroegere profeten, proberen de rhythmische eigenschappen van het origineel te suggereren door inspringende regels, welke tevens de gang van de gedachte aangeven. Al moge dit dikwijls subjectief zijn, toch helpt de schrijver ons zeer zeker om de schoonheid van de Koran beter te begrijpen gezien van uit de mentaliteit van de Muslim. Wij mogen slechts hopen, dat de schrijver in staat moge zijn ons de hele Koran op deze wijze te kunnen bieden, maar dan voorzien van wetenschappelijk critisch apparaat, dat evenzeer noodzakelijk is als de artistieke vormgeving. Wij betwijfelen of de Muslims het eens zijn met de schrijver, als deze op pag. 31 het bovennatuurlijke van de Koran bestempelt als: „that it bears all the marks of being the discourse of exaltation".

J. Houben

Documenta Islamica inedita, Berlin, Akademie-Verlag, 1952, 17.5 x 25, VIII + 278 bldz., 7.68 Dollar.

Een blik op de inhoudstafel van dit boek bewijst, dat de Orientalistiek — zowel Islamologie als Turkologie — hier door een indrukwekkende rij van Duitse geleerden vertegenwoordigd is. De onderwerpen brengen in een bonte verzameling van 17 hier voor het eerst gepubliceerde teksten belangwekkende gegevens voor de wetenschap. In de eerste verhandeling geeft ANTON SPITALER een hoofdstuk van Abû 'Ubaid al-Qâsim ibn Sallâm's „Faḍâ'il al-Qur'ân", nl. het hoofdstuk met de afwijkingen van de Koranuitgave van 'Uthmân, dat wel reeds door Bergsträsser in de „Geschichte des Qurans" III was verantwoord, maar waarvan hier de tekst voor het eerst is afgedrukt. Deze studie vormt derhalve een kostbare aanvulling op Jeffery's „Materials for the History of the Text of the Qur'ân", Leiden 1937. In de tweede verhandeling handelt OTTO SPIES over de Indische Mss van Ibn Ḥazm's „Jamharat Anṣâb al-'arab" en geeft aan de hand daarvan aanvullingen en collaties voor de editie van datzelfde werk door Lévi-Provençcal, Cairo 1948. Vervolgens bieden KARL GARBERS en JOHANN FÜCK samen 7 aanvullingen bij Sachau's uitgave van al-Bîrûnî's „Chronologie Orientalischer Völker", welke zeer zeker een grote aanwinst moeten worden genoemd. Naast de Koranwetenschap en de historie zijn ook de arabische medicijnen vertegenwoordigd. PAUL KAHLE geeft ons als proefstuk uit de aanvang dezer studiën onder de Muslims een hoofdstuk uit het werk van Ibn Samajûn „Jâmi' mufradât", en wel het hoofdstuk waar gehandeld wordt over de plant Mandragora, zowel in tekst als in vertaling. Uit Ibn Ja'dawaihi's „Mir'ât al-muruwwât", daterend uit eind 12e begin 13e eeuw, waarvan vervolgens door FRANZ TAESCHNER een hoofdstuk in tekst en vertaling geboden wordt, blijkt hoe de „futuwwa" (eer, ridderlijkheid) ten tijde van Khalief Nâṣir li-dîn-allâh (1180-1225) zowel in ordenswezen en ridderdom alsook onder de ṣûfî's in geestelijke betekenis een hoog ideaal vormde. Er volgen dan enige verhandelingen over oorkonde-leer, eerst wat betreft arabische en vervolgens Turkse teksten. ALBERT DIETRICH bezorgt een arabische huwelijksoorkonde uit de tijd der Aiyûbieten in tekst en vertaling. De fotocopieën laten ons de moeizame arbeid vermoeden, die voor deze uitgave vereist werd. De schrijver vergelijkt vervolgens de stukken met andere gepubliceerde huwelijksoorkonden en is aldus in staat onze kennis over de huwelijkswetgeving in de vroegere Islam te verduidelijken. Op theologisch gebied brengt SERAJUL HAQUE een brief van Ibn Taymiyya uit ± 1326 aan Abû'l-Fidâ' over enige strijdvragen in verband met het probleem van geloof en rede, waarin deze Islamtheoloog een soortgelijke positie inneemt als degene, die wij kennen uit Ibn Rushd's „Kitâb faṣl al-maqâl" en op het eerste oog wel door dezen geïnspireerd lijkt. In „Neue Beiträge zur Tirâz-Epigraphik" behandelt ERNST KÜHNEL de nieuw aangeworven epigraphische documenten, afkomstig uit gewaden en stoffenresten. De volgende verhandeling is van de hand van R. STROTHMANN „Die Nuṣairî nach Ms. arab. Berlin 4291". De schrijver vergelijkt dit hs. met de vroegere uitgaven van Fleischer en Arnold en geeft er dan in critische tekst en vertaling het laatste deel uit weer, dat handelt over de Nuṣairî's. Het materiaal dat wij over deze sekte bezitten is zo schaars, dat elk werk van vriend of vijand, dat enig licht kan werpen op hun duistere leer en geschiedenis van groot gewicht moet heten. Bijzonder interessant is de vergelijking, die in dit hoofdstuk geboden wordt, van de Nuṣairî's met de Druzen.

Vervolgens komt de Turkologie aan de beurt. „Eine Türkische Briefsammlung aus dem 15. Jahrhundert" van WALTHER BJÖRKMAN publiceert in tekst en vertaling de oudste en unieke tekst, die wij op het gebied van Turkse epistomologie bezitten; het is een diploma uitgereikt aan een professor. De oorkonden studie wordt voortgezet door FRANZ BABINGER. „Eine Verfügung des Paläologen Chaṣṣ Murâd-Paša von Mitte Reǧeb 876 h = Dez. Jan. 1471/2", waarin o.a. enige interessante gegevens voorkomen over het monogram van de Sultan en de penče van de Wazir. WALTHER HINZ bestudeert „zwei Steuerbefreiungsurkunden" de eerste uit de 15e eeuw en de tweede uit 1516. De grote Orientalist CARL BROCKELMANN bezorgt verder een uitgave van „Newâ'îs Biographien türkischer und zeitgenössischer Mystiker", die rijk is aan vele nieuwe data. Er volgen daarna „Schenkungsurkunde Sultan Ibrahims für die Valide Mahpeyker Sultan (Kösem) von 1049/1640" bewerkt door WERNER CASKEL, en HERBERT W. DUDA's korte verhandeling over „Die ersten Friedensfühler der Pforte nach der Eroberung von Belgrad im Jahre 1717", waarin een brief van Muṣṭafâ Pasha, die vroeger wel reeds in duitse en latijnse vertaling bestond, hier in de originele turkse tekst met verbeterde vertaling geboden wordt. In de laatste studie brengt JULIUS NÉMETH „Ein türkischer Text aus Vidin über die Pilgerfahrt", een tekst die in 1938 in Vidin (Bulgarije) werd opgetekend en die aantoont welke ideeën men op het ogenblik in Vidin heeft over de pelgrimstocht, die daar zozeer een uitzondering geworden is.

Wij kunnen onmogelijk anders doen dan enkel de verschillende verhandelingen aanstippen.

Zowel de namen der schrijvers als de behandelde onderwerpen getuigen voldoende van welk een groot gewicht dit boekwerk is voor de Islamologie.

J. Houben

Great Britain and Egypt 1914-1951, Information Paper no. 19, London, Royal Institute of International Affairs, 1952, 13.5 x 21.5, 216 blz. 11/6.

Deze heruitgave van „Great Britain and Egypt 1914-1936", opgevoerd tot de opzegging van het verbond door Egypte in October 1951, biedt het Engelse standpunt ten opzichte van Egypte in een complete weergave van motieven en methode. Maar niet uitsluitend het Engelse standpunt want in de Appendices VI ss, p. 203ss, worden ook de voornaamste argumenten en grieven van Egypte weergegeven. Nadat in 1922 Egypte de souvereiniteit ontving was het slechts na eindeloze onderhandelingen te bewegen om eindelijk in 1936 tot een verdrag met Engeland te komen. Zoals de onderhandelingen aanwijzen alsook de reacties na die tijd en evenzeer de hedendaagse verwijten, werd ook dat verdrag niet van harte gesloten. Wel was de tweede wereldoorlog in zekere zin een proef op de hechtheid van dat verdrag, een proef waarbij Egypte door de wereldsituatie gedwongen werd ter eigen verdediging de clausule te honoreren, maar zo gauw was de oorlog niet afgelopen of de kwestie werd met stijgende animositeit aan de orde gesteld zowel wat betreft de militaire bezetting van de kanaalzone alsook over de souvereiniteit over de Sudan. — De grote waarde van dit boek is dat het zonder vooroordeel verslag uitbrengt van de gebeurtenissen en de onderhandelingen, die elk van de critieke perioden kenmerkten. Het materiaal laat dus ieder vrij zelf de pro's en contra's af te wegen. De uitgevers willen daarmee aangeven hoezeer de feiten voor zichzelf spreken. Dit doen ze echter niet helemaal, want waar het in de geschillen tussen Engeland en Egypte in laatste instantie om gaat, zijn waardeverschillen, die niet alleen door feiten kunnen worden verdisconteerd. Wat Engeland en het Westen ziet als een kwestie van ideologie en als een verdediging tegen het communisme en een veiligstelling van het empire, ziet Egypte niet allereerst zakelijk, maar boven alles als een prestige-kwestie, aangescherpt door begrippen van onafhankelijkheid, nationalisme en alle sentimenten en complexen die wij overal in de oosterse landen zien naar voren treden als gevolg van vroegere voogdij van het Westen. Het magische compromis, waarin Engeland steeds zo'n meester was, moet hier noodzakelijk te kort schieten als er niet eerst een basis van wederzijds vertrouwen teruggewonnen kan worden. Egyptische argumenten, die voor ons onzakelijk kunnen schijnen, spruiten voort uit de liberale maar ook uit de wezenlijke begrippen, die Egypte en het Oosten, van het Westen leerde waarderen en die direct samenhangen met de christelijke waarde van de menselijke persoon. Om de juiste feiten te kunnen nagaan is dit boek een uiterst geschikte gids.

J. Houben

WIJSBEGEERTE

V. de Magalhaes-Vilhena, *Socrate et la légende platonicienne,* en, *Le problème de Socrate, Le Socrate historique et le Socrate de Platon.* (*Bibliothèque de Phil. contemporaine*), Paris, Presses Universitaires de France, 1952, 14 x 23, 237 en 568 blz., ing. 1000 en 1900 Fr. frs.

Deze twee werken bieden een met eruditie overstelpt overzicht van de steeds heen en weer deinende affirmatie der moderne critiek t.o.v. het „Sokratische" probleem. Door de wirwar der ontelbare publicaties heen over en rondom de tot ons gekomen schriftelijke inlichtingen over Sokrates, weet de auteur langzaam doch zeker zijn eigen weg te vinden. Het getuigenis van Xenophoon wordt tamelijk bondig afgewezen, dat van Aristoteles eveneens, doch na een breder en grondiger bespreking. Dat van Aristophanes zal de schrijver in een aanvullende studie: „Aristophane et le Socrate historique", naderhand bespreken. Er rest hem dus hoofdzakelijk het getuigenis van Platoon, waaraan heel zijn kleine thesis „Socrate et la légende platonicienne" is gewijd. Dit getuigenis wordt met een scherp aanvoelen van al de bijkomende nuances en detailkwesties grondig onderzocht: zeer ruime discussie van het geheel der platoonse dialogen als literair genre als λόγοι σωκρατικοί. Vooral echter worden hierbij de politieke en sociale aspecten, die de gemeenschappelijke achtergrond van Platoon's en Sokrates' leven uitmaken benadrukt en in het licht gesteld. Aan deze uiterst rijke — wellicht te rijke! — documentaire studie menen we hoofdzakelijk twee verwijten te mogen maken. Een weinig minder eruditie — de auteur kan onmogelijk de hele door hem vermelde literatuur persoonlijk verwerkt hebben — zou die werken heel wat leesbaarder en de gang van het betoog veel duidelijker hebben gemaakt. Vooral echter wil het ons toeschijnen dat de schrijver te veel bij de filologische aspecten van het probleem is gebleven en niet voldoende de diepere wijsgerige vlucht en kracht noch van Platoon noch van Sokra-

tes heeft beseft. Hetzelfde laat zich trouwens ook aanvoelen in zijn afwijzen van Aristoteles' getuigenis: zijn critiek hierop is veel te afhankelijk van de wijze, waarop o.a. Robin en Jaeger zich de overgang van het platonisme tot het aristotelisme hebben voorgesteld! Deze gebreken nemen echter niet weg dat beide werken grote diensten zullen bewijzen aan de geschiedschrijving van de Griekse wijsbegeerte.

J. de Munter

P. V. PISTORIUS, *Plotinus and Neoplatonism, An Introductory Study*, Cambridge, Bowes and Bowes, 1952, 14 x 22, VII + 175 blz., geb. 21/.

Deze studie kunnen we in 't kort typeren als de zoveelste poging om een nieuwe interpretatie van Plotinos' uiteenzettingen omtrent de hoogste Realiteit aan te bieden: zijn drie hypostasen zijn niet, zoals men algemeen aanneemt, een „graded Triad", maar constitueren een absolute, onverbreekbare eenheid; elk ervan is slechts een afzonderlijk aspect van Plotinos' Drieëenheid en wordt van de andere hoogstens „logically" onderscheiden. We vrezen echter dat de geleerde auteur, die wel zijn teksten grondig heeft doorgenomen, doch steeds van een bijna vooraf bepaald standpunt, en te gemakkelijk evident vindt wat men sinds eeuwen op zoveel verschillende wijzen heeft kunnen interpreteren, zich enige illusie maakt omtrent de nieuwheid van deze interpretatie. In zijn woord vooraf heet hij ze een „theistic interpretation", laten we ze maar liever een pantheistische of panentheistische noemen en wel een, die naar zijn eigen bekentenis zeer dicht komt te staan bij het hegelianisme (zie bv. blz. 26: „God and his universe are one... We must think of Hegel and the very clear ressemblance between him and Plotinos. God and his creation cannot be thought of separately"). Het ergste met dat al zijn 's schrijvers herhaaldelijke vergelijkingen en zelfs identificaties van de plotiniaanse Triade met de christelijke Drieëenheid (blz. 20, 39, 49, 61, 65, 67, 120), een thesis, die wel opgeld heeft gedaan in de vorige eeuw, maar waaraan geen enkele ernstige Plotinosstudie zich heden nog waagt. Prof. Pistorius' kennis van het christendom is opvallend armoedig, hij lijkt niet eens de afgrond te hebben gemerkt tussen het door en door onpersoonlijke van Plotinos' godheid en het essentieel persoonlijke van onze christelijke opvatting daaromtrent. Overigens heerst er door heel zijn werk een onophoudelijke confusie tussen het „Absolute" en het „universele" (blz. 162 bv.: „God is a universal concept"): deze confusie is wel voor een deel reeds bij Plotinos aanwezig en legt o.i. uit waarom Plotinos moeilijk ooit volledig van pantheisme zal kunnen vrijgepleit worden, doch een zo apert en verregaand pantheisme als Prof. Pistorius hem hier toedicht kan men moeilijk aanvaarden. Voor Plotinoskenners kan deze studie toch alleszins dienst bewijzen doordat zij de voornaamste teksten met betrekking tot de besproken vraagstukken systematisch heeft bijeen gebracht.

J. de Munter

„Avicenna: Scientist & Philosopher". A millenary Symposium edited by G. M. WICKENS. London, Luzac & Company Ltd, 1952, 14 x 22, 128 blz., 15/.

Te midden van de vele feestbundels en geschriften, die gedurende de laatste twee jaren rondom het 10e eeuwfeest van zijn geboorte aan Avicenna gewijd zijn, is deze verzameling van essays wel de meest markante en rijkste. Het biedt naast zijn levensgeschiedenis, geschetst door Prof. A. J. ARBERRY, al die aspecten van zijn werk, waarom deze grote medicus en philosooph door de eeuwen heen beroemd zal blijven. Beroemd voor de rest van het mensdom veel meer dan hij het in eigen muslim-omgeving geworden is, al zou men uit hedendaagse stromingen menen te kunnen opmaken dat in de toekomst ook onder zijn geloofsgenoten groter aandacht aan hem geschonken zal gaan worden. Als wij het op een punt niet met Prof. ARBERRY eens kunnen zijn, is het waar deze hem meer dan theoretische ervaring toeschrijft op het punt van mystiek (p. 27). Zowel het gnostisch monistische type van mystische ervaring alsook het privé-leven, door de schrijver zo scherp getekend, belichten het problematische van deze stelling maar al te zeer. De scherpzinnige verhandeling van Prof. TEICHER over Avicenna's plaats in de Arabische philosophie wordt vanaf de eerste alinea gekarakteriseerd door de stelling van de schrijver, waar deze betwijfelt of theologie ooit philosophie heeft voortgebracht. Te stellen, dat alle philosophie, tenminste in het Westen, tot zekere mate enkel Griekse philosophie is, is een simplificatie waardoor men aan de Scholastiek niet haar recht laat wedervaren (p. 29). Van den anderen kant compliceert schrijver de situatie door aan de grote Islamphilosooph als centraalprobleem Kant's Kritiek der reinen Vernunft en de antinomieën van het verstand toe te dichten. De hele vraagstelling wordt doorzichtiger en krijgt haar voller betekenis als wij het werk van Avicenna trachten te plaatsen in het geheel van de theologische scholen van de Islam en het in nauwer verband zien met het werk van de hun voorafgaande Mu'tazilieten, een band die dan loopt over de leermeesters van Avicenna, waarvan wel de voornaamste is al-Fârâbî. Prof. TEICHER verkleint de invloed van deze laatste te zeer als hij denkt dat deze geen oplossing aange-

boden zou hebben, maar dat Avicenna de eerste zou zijn geweest, die als grondleggend bewijs voor het bestaan van het „Noodzakelijke Wezen" het intuitieargument zou hebben gebezigd. In werkelijkheid vinden wij dit argument reeds waar al-Fârâbî schrijft, dat er eigenlijk geen bewijs voor zijn Bestaan opgaat, „omdat Hij (God) het bewijs voor alle dingen is. Zijn bestaan is Zijn Wezen, eeuwig en onveranderlijk ... Welnu, hieruit volgt met noodzaak, dat het onmogelijk is, dat Hij niet zou bestaan" (Cf. DIETERICI *„Alfarabi's Philosophische Abhandlungen"*, Leiden 1890, p. 57). In „Some aspects of Avicenna's work" behandelt Prof. WICKENS eerst de vraag over Avicenna's originaliteit, dan die over zijn oprechtheid als muslim, vooral aan de hand van de problemen over de gelukzaligheid en de verrijzenis van het lichaam. Dat zijn leer esoterisch zou zijn verwerpt de schrijver wel enigszins te gemakkelijk, zoals moge blijken uit studies die de allerlaatste tijd de aandacht gekregen hebben, zoals de „Risâla al-adhawiyya" (cf. La revue du Caire, Juni 1951, p. 91ss). Maar zeer scherpzinnige belichting krijgt Avicenna's leer over de verrijzenis van het lichaam, die de grote leraar niet aannemen kon, omdat hij geen begrip had van de leer der Incarnatie, zonder welke de verrijzenis niet denkbaar is (p. 63). Van hoe brede invloed Avicenna's leer genoemd moet worden op heel het terrein van de middeleeuwse wetenschap bewijst de verhandeling van E. I. J. ROSENTHAL in *„Avicenna's Influence on Jewish Thought"* (p. 66-83), die zijn invloed tracht te bepalen op het Joodse denken speciaal in de vraag over de verhouding van geloof tot wetenschap. Het punt, dat Maimonides en Ibn Daud heel bepaaldelijk beïnvloedde, was de leer over de profetie. Prof. CROMBIE's *„Avicenna's Influence on the medieval scientific Tradition"* bewijst de geweldige invloed van de Canon der Medicijnen als een spoorslag tot exacte wetenschapsbeoefening. Tenslotte zien wij in het laatste hoofdstuk van Pater FOSTER O.P. *„Avicenna and western Thought in the 13th century"* de zeer algemene maar daarom minder bepaalde invloed van Avicenna op de westerse Scholastiek in vergelijking tot Averroes', die een school van westers Averroeisme tot gevolg had. Averroes' oppositie tot de theologie wordt wel te zeer geponeerd (p. 111) als wij nagaan, dat deze toch de schrijver kon zijn van de „Kitâb faṣl al maqâl" en de „Kitâb kashf 'an manâhij", werken, die in de beoordeling van Averroes' theologische houding te vaak aan de aandacht ontsnappen. Het moge duidelijk zijn welk een rijke bloemlezing ons hier geboden wordt voor de kennis van deze grote persoonlijkheid en een der grootste figuren uit de wereldphilosophie.

J. Houben

André HAYEN S.J., *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Eglise,* (*Essais philosophiques* 6), Louvain, Publications Universitaires de Louvain, E. Nauwelaerts, 1952, 12 x 19, 109 blz., ing. 48 B. frs.

De kwestie, die hier behandeld wordt, is in de grond die van de verhouding van philosophie en theologie binnen het thomisme. Aan de hand van de studies van Et. Gilson, Kan. Van Steenberghen en P. Chenu, onderzoekt P. H. eerst het probleem onder historisch aspect en komt alras tot dezelfde bevinding als Kan. Van Steenberghen, dat de grote verdienste van St. Thomas niet enkel geweest is, het conflict tussen aristotelisme en (neoplotinisch) augustinisme op concrete wijze te hebben beslecht, maar in niet mindere mate een harmonische oplossing gevonden te hebben voor de toenmaals bestaande oppositie „du paganisme de l'esprit philosophique et du christianisme de l'esprit théologique" en dit door een philosophie uit te werken, die tegelijkertijd zelfstandig was in haar methode en argumentering en tevens in volkomen éénklank met de waarheid der Openbaring, op deze wijze aan de eenzijdigheden en excessen ontstijgend zowel van het zgn. „integraal" aristotelisme en van het neo-augustinisme. Veelmeer dan in een terugkeer naar Aristoteles, ligt in deze synthese de originaliteit van het thomisme en meteen zijn superioriteit tegenover andere middeleeuwse scholen. Het „cur divus Thomas ?" vindt dan ook op deze gronden het meest gemotiveerd antwoord. Vanuit dit historisch inzicht tracht de auteur verder de moderne vereisten van het thomisme te bepalen, vereisten waaraan nog geenszins door een materiële en stagnerende getrouwheid aan de letter van Thomas' geschriften voldaan wordt, maar welke op de eerste plaats een intrede vergt in de geest zelf en in de „intentio profundior" van de *doctor communis* — en dit natuurlijk heel bizonder omtrent de verhouding, welke hier als de meest originele van Thomas' gedachte gesteld wordt. Hierbij maakt P. H. onderscheid tussen de „essentiële" act en inhoud van de thomistische metaphysiek en de „existentiële" situatie, waarin ze uitgeoefend wordt, en betoogt hoe de thomistische philosophie „quantum ad essentiam actus philosophandi" des te meer autonoom en strikt redelijk zal wezen, naarmate ze „quantum ad exercitium eiusdem actus" meer „theologaal geassumeerd" zal worden, d.i. zich — steeds met haar onvervreemdbare autonomie — toch binnen het licht van het geloof zal ontwikkelen, en hoe anderzijds een authentieke gebondenheid aan de theologale realiteit een inachtneming dezer autonomie inhoudt. Buiten een paar sugges-

tieve corrolaria heeft het kort bestek van deze zeer genuanceerde — een enkele keer wel wat kronkelige — studie belet, deze algemene conclusie tot in de verscheidenheid der philosophische problemen door te trekken, waar wellicht het probleem der onderlinge eenheid en gescheidenheid der twee fundamentele polen van het concreet christelijk-philosophisch denken in nieuwe en delicate vormen kan opduiken.

L. Vander Kerken

Joseph M. WYSS, M.A., *De Natura materiae attributed to St Thomas Aquinas,* Introduction and Text according to the manuscripts, Fribourg-Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 16 x 23.5, 135 blz.

Deze zeer degelijk bewerkte studie verschijnt als derde deel der Serie : Textus Philosophici Friburgenses. Schrijver geeft eerst een uitvoerige inventarisatie en vergelijking van de voor het opstellen van de kritische tekst gebruikte negen 14de eeuwse en twintig 15de eeuwse codices. Vervolgens behandelt hij de vraag naar de oorspronkelijke titel en het probleem van de authenticiteit. Wat het laatste betreft, schaart hij zich, op grond van gedeeltelijk nieuwe gezichtspunten, aan de zijde van hen die het opusculum niet als authentiek erkennen. Wie de eigenlijke auteur is blijft voorshands onbekend. Na een gedetailleerde analyse van de inhoud volgt dan de samenstelling van de definitieve tekst. Drie indices over de manuscripten, citaties, auteurs en personen besluiten het werk.

E. Huffer

Hubertus VAN DER MEULEN C.S.Sp., *Adagium : Appetitus naturalis non potest esse frustra in doctrina Sancti Thomae,* Missiehuis van de Paters van de H. Geest, Gemert (N. Br.), 1952, 16 x 24.5, 55 blz., ing.

Deze brochure bevat het eerste deel van een thesis, die het probleem *desiderium naturale videndi Deum* opnieuw behandelt. We vinden hierin een tekst-onderzoek over de notities, die in het adagium *appetitus naturalis non potest esse frustra* worden aangewend bij Aristoteles en bij Thomas en de samenhang met de thomistische opvattingen over de finaliteit van de natuur en de eenheid van het universum. S. komt tot het besluit, dat een natuur of een natuurlijk vermogen noodzakelijkerwijze zijn doel moet *kunnen* bereiken en dat het object, dat deze natuur nastreeft, op zichzelf moet mogelijk zijn. Nochtans kan een natuurdrang in concreto zijn einddoel missen, hetzij wegens een intern gebrek, hetzij wegens de tegenwerking van een andere machtigere natuurdrang. Op twee punten van deze uiteenzetting zouden we enig voorbehoud willen maken. Thomas stelt, vlg. Schr. (29), de natuurdrang nooit tegenover de eliciete streving van de wil. Uit de tekst zelf, die hier wordt aangehaald en overigens uit heel de 22e quaestio *De Veritate* blijkt nochtans dat Thomas zeer beslist het onderscheid maakt tussen de voluntas ut natura en de voluntas ut voluntas. Hij bedoelt natuurlijk geen onderscheid tussen twee dingen, maar wel tussen een potentieel en een actueel moment in de menselijke wilsact. De concrete menselijke wilsact is essentieel samengesteld uit een natuurdrang naar het goede als dusdanig, en een vrije oriëntatie naar een bepaald object. De wilsact, zo samengesteld, is in zijn geheel genomen op zijn beurt onderscheiden van de natuurdrang der physische dingen, waarbij de vrije oriëntatie ontbreekt. Er is dus een dubbel onderscheid : een tussen twee constituerende elementen van de geestelijke wilsact ; een tweede tussen deze geestelijke zo gestructureerde act en de natuurdrang der stoffelijke wezens, die onmiddellijk een concreet doel nastreven, zonder enige vrije keuze.

Een tweede voorbehoud zou ik willen maken betreffende de zinsnede : „ex parte hominis probari potest quod sit potens elevari ad visionem beatam ; ex parte autem voluntatis divinae dependet quod elevetur" (39). Zouden we niet eerder moeten zeggen, dat wij door de rede alleen kunnen bewijzen, dat niet kan bewezen worden, dat de visio beatifica onmogelijk is, hetgeen niet hetzelfde is als te bewijzen, dat de verheffing tot de visio positief mogelijk is. Maar hiermee heeft de schrijver reeds het gebied betreden, dat in het nog niet gepubliceerde deel van zijn thesis zal worden behandeld. We zullen dit moeten afwachten, om te zien, welke de toepassing zal zijn van de hier behandelde algemene begrippen op het desiderium naturale visionis Dei.

Een uitgebreide literatuuropgave „quam completissima" over heel het onderwerp besluit deze verzorgde studie.

F. De Raedemaeker

HENRY of GHENT, *Summae quaestionum ordinariarum,* I en II, *Reprint of the 1520 Edition,* (*Franciscan Institute Publ.,* Text Ser., 5), St. Bonaventure, N.Y., The Franciscan Institute, 1953, 16 x 24, fol. CCCXIII, ing.

Henricus Gandavensis, ook Doctor solemnis genaamd wegens de plechtige, soms lyrische zwier van zijn stijl, was een der markantste scholastieken in de tijd tussen Thomas en

Scotus. Zijn beroemdheid heeft talloze legendarische feiten opgebouwd rond zijn persoon, en hem tot lid gemaakt van verschillende kloosterorden, vooral van de Servieten. Zijn succes rijkte tot de XVIIde eeuw, en was zelfs bekend bij een Pico de la Mirandole. Na de vergetelheid van de XVIIIde eeuw werd hij weer ontdekt en historisch precies gesitueerd door Fr. Erhle: geboren in Gent of Doornik, invloedrijk Aartsdiaken in Doornik en tussendoor Professor in Parijs. M. de Wulf en J. Paulus bestudeerden zijn metaphysica, en zijn eigen plaats in de ontwikkeling van de Scholastiek. Zijn *Summae*, die samen met de *Aurea Quodlibeta*, tot zijn voornaamste werk behoren, zijn niet te beschouwen, zoals de titel het trouwens verraadt, als een *Summa* van St. Thomas; zij behoren veeleer tot het genre van de *Quaestiones disputatae*. Zij werden evenwel meer tot een eenheid verwerkt als zijn *Quodlibeta*, en geven een breed uitgewerkte godsleer waarvan Paulus terecht zegt: „l'exposé de théodycée tenté par Henri contient à l'état au moins virtuel, toute une métaphysique du créé". Zo kunnen wij terecht Prof. Dr Eligius M. Buytaert O.F.M. dankbaar zijn, omdat hij door een anastatische uitgave van de editio princeps van 1520 deze uitgave weer bereikbaar heeft gemaakt. Wij krijgen immers ad amussim de eerste uitgave voor ogen met het titelblad, de oorspronkelijke inhoudstafel, de index en paginering.

P. Fransen

Johannes B. Lotz, S.J., *Zwischen Seligkeit und Verdammnis, Ein Beitrag zu dem Thema: Nietzsche und das Christentum*, Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1953, 13 x 21, 76 blz., geb. DM 3.80.

Met de behandeling van dit ogenschijnlijk speciale thema treedt de auteur nochtans binnen de meest essentiële kern van N.'s philosophie. In een scherp getekende dyptiek heeft hij zijn onderwerp van twee tegengestelde standpunten beschouwd: hoe heeft N. het christendom gezien — hoe moet men vanuit het christendom N. beoordelen. Dit alles binnen een geleidelijke uiteenzetting van de grote ideeën, die aan N.'s denken ten grondslag liggen. — Ook in zijn uiterste oppositie met de christelijke gedachte is N. hiervan, in zijn dionysische verklaring van de mens, niet losgeraakt. Dit blijkt uit de drie fundamentele aspecten van deze verklaring: „Gott zurückgenommen auf den Mensch: der Uebermensch: die Ewigkeit zurückgenommen auf die Zeit: die ewige Wiederkehr des immer Gleichen: das Sein zurückgenommen auf das Werden: das Dionysische". — Het tweede deeltje toont verder de onhoudbaarheid aan van de vermeende dionysische synthese waarin N. de extremen van pantheïsme en atheïsme heeft trachten te verzoenen, alsmede de inwendige contradictie van N.'s menselijke *Seligkeit*, waardoor deze zich onafwendbaar in de *Verdammnis* van een zinloze terugkeer oplost. Niet in een *Wille zur Macht*, doch in een open en bereidzame *Wille-zur-Hingabe* ligt de waarachtige grootheid van de mens. Een werkelijk inhoudrijk boekje, dat men met vrucht ter hand zal nemen.

L. Vander Kerken

N. O. Lossky, *History of Russian Philosophy. The first comprehensive and complete survey in English*, London, Allen and Unwin, 1952, 14.5 x 22.5, 416 blz., geb. 30/.

De uil van Minerva begint pas te vliegen bij het deemsteren, zei Hegel. Het is dan ook laat, rond het einde van de XVIIIde eeuw, en wel in navolging van, maar vooral in reactie tegen Hegel en Schelling dat de Russische philosophie is ontstaan. Van af het begin heeft men de groep van de Slavophilen met I. V. Kireyevsky en A. S. Khomiakov, en de Westersgezinden met V. Belinsky en A. Hertsen. Aangetrokken door het concrete en het totale, vooral in het religieuze (de „sobornost") heeft deze eerste philosophie nog veel weg van een theologie. Rond het einde van de XIXde eeuw zet M. Bakunin het materialisme in. Enkele voorlopers bereiden dan W. S. Soloviev voor: de grote visionnair, pelgrim, oecumenist, philosoof en theoloog uit de XIXde eeuw, de vurige dienaar van de goddelijke „Sophia". Zijn werk werd voortgezet door de twee broeders, de prinsen S. N. en E. N. Trubetskoy. Na de hervormingen van Alexander II ontstaat bij het begin van de XXste eeuw een nieuwe bloei, die van meet af aan twee wegen inslaat, die de huidige philosophie verdelen, het positivistisch marxisme en de religieuze philosophie, die na de Revolutie in het buitenland is blijven voortleven bij Florensky, S. Boelgakov, N. Berdyaev en N. Lossky. Als algemene karaktertrekken van de Russische philosophie geeft S. als slot het realisme, het cosmologische en het totalitaire in de religieuze betekenis van „catholiciteit" (sobornost).

Zijn schrijfwijze lijkt ons erg beïnvloed door het Amerikaanse klimaat, waarin S. leeft: de „matter-of-fact" toon, het anecdotische, vele uittreksels uit brieven en levensbeschrijvingen. De uiteenzetting van de gedachten zelf is niet zo helder, zeker niet systematisch, wat wellicht bij dit soort van denkers, die zo sterk verschillen van onze Westerse denkwijze, ook niet mogelijk was. S. zelf staat aan de kant van de religieuze philosophie, en is een vurige voorstander van de Slavische idee.

P. Fransen

K. L. BELLON, *Wijsbegeerte der geschiedenis,* (*Philosophische Bibliotheek*), Antwerpen-Amsterdam, N.V. Standaard-Boekhandel, 1953, 17 x 23, 360 blz., ing. f 14.—, geb. f 16.—.

De titel zou hier wat misleidend kunnen werken, maar in het „Woord vooraf" wordt de bedoeling van de auteur reeds duidelijk. We vinden hier op de eerste plaats een geschiedenis van de wijsbegeerte der geschiedenis, in elf hoofdstukken verdeeld. Een honderd blz. worden dan nog gewijd aan het thema: De Mens in de geschiedenis, waarbij in zes hoofdstukken wordt gehandeld over: Individu en Gemeenschap, De Mens en zijn Milieu, Wettelijkheid en Vrijheid in de Geschiedenis, Veelheid en Eenheid in de Geschiedenis, Het Antwoord der Metaphysica, God in de Geschiedenis. Een kort besluit: Onze plicht trekt praktische conclusies voor de christen in deze tijd.

De waarde van dit werk bestaat o.i. vooral in het eerste deel waarin de buitengewone belezenheid van den S. goed tot zijn recht komt. Het tweede gedeelte is niet bedoeld als wijsbegeerte der geschiedenis zonder meer, het wil slechts daartoe inleiden. Toch hadden wij ook reeds in deze inleiding liever een meer immanente beschouwing gezien, waarbij uitgegaan wordt van de mens als historisch wezen en nauw contact gehouden met de wetenschap der geschiedenis. Dan was prof. Bellon waarschijnlijk ook niet zo snel en wellicht wat voortijdig ,,gevlucht" naar de theologie om de zin der geschiedenis te bepalen. Ook de wijsbegeerte kan, als zij echte wijsbegeerte is, de zin der geschiedenis kennen, al zal zij, wederom als echte wijsbegeerte, het laatste woord moeten overlaten aan de theologie. Enige onnauwkeurigheden zijn bij de correctie blijven staan. De jaartallen voor Augustinus' De civitate Dei op blz. 22 en 24 komen niet overeen, evenmin als de titel van Voltaires werk op blz. 60 en 61 en Taymans op blz. 234 en 299. Bossuet is beslist ouder geworden dan 7 jaar en Bernheim eindigde wel zijn professoraat in 1921, maar zijn leven pas in 1942. Tenslotte zou het gebruik van het boek tenzeerste vergemakkelijkt worden door een personenregister.

J. Nota

Dr J. PONSIOEN S.C.J., *De menselijke samenleving,* I, *Wijsgerige grondslagen.* (Dl II Vraagstukken der hedendaagse samenleving door Dr J. Ponsioen S.C.J. en Dr G. M. J. Veldkamp, zal later verschijnen). Bussum, Paul Brand, 1953, 16 x 24, 214 blz., f 6.90 en f 8.40.

Een correspondent vroeg mij een paar maanden geleden, wat ik van het boek van Pater Ponsioen dacht, omdat het zo heel anders was dan de vertrouwde literatuur. Inderdaad betekent dit boek een — laten we hopen: definitieve — breuk met de zgn. seminariesociologie. Deze behandelt alleen de zedelijke kwesties, die zich in de actuele menselijke samenleving opdringen en geeft van de sociologische feiten alleen zoveel, als voor het begrip van het ontstaan der problemen en het beantwoorden van de gestelde vragen noodzakelijk is. Het boek van P. Ponsioen maakt een duidelijke scheiding tussen de feitelijke sociologische toestanden en de behoorlijkheidsnormen van het gedrag der mensen binnen de feiten. Hij besteedt bovendien zeer veel zorg aan de analyse der feiten en acht deze analyse op zich wetenschappelijk uiterst belangrijk. Misschien mag men zelfs zeggen, dat hij het wetenschappelijk onderzoek van de inrichting der samenleving vooropstelt en de behoorlijkheidsnormen slechts ziet als een onderdeel van dit onderzoek.

Daarom moet het iedereen verwonderen, dat hij in het laatste gedeelte van zijn werk over de makro-groep, de staat en de Kerk weer terugkeert tot de oude vertrouwde seminariesociologie. Van de staat b.v. geeft hij geen uitvoerige feitelijke beschrijving, maar hij vraagt slechts naar de definitie van de staat, behandelt en critiseert enkele antwoorden en vraagt dan naar de bevoegdheden van het staatsgezag, naar de gezagsvorm, de aanwijzing van de gezagsdrager en het recht op verzet en opstand. Zelfs in de behandeling dezer vragen staat in dit boek, dat handelen *moet* over de wijsgerige grondslagen der menselijke samenleving, uiterst weinig wijsgerigs. De bekende antwoorden op de bekende vragen worden gecritiseerd en een eigen antwoord wordt daaruit door overname en kritiek afgeleid met gezondverstandelijke, wijze en kritische argumenten. Geen poging wordt gewaagd tot het ontdekken van dialectische samenhangen, tot het deduceren van vraagstellingen en indelingen of tot logische constructies van begrippen. Alles blijft binnen de perken van het verstandig beredeneren van gegevens, overgenomen uit traditie of ingenieus uitgedacht. Misschien komt deze onvoldoende evenwijdigheid van taak en feitelijke uitvoering wel voort uit de zeer onbevredigende fundamentele beschouwing over de cultuur als feit en als taak. Deze is veel te persoonlijk en veel te weinig sociologisch gezien. Daarom komen de normering, die in de feiten zelf ligt en de verschillende soorten van normen, die aan ieder soort van kulturele feiten eigen zijn, te weinig tot hun recht. Het volgend hoofdstuk over de sociale verbindingen gaat dan ook meer over de sociaal-psychologische funderingen van de samenleving dan over de eigenlijke structuur van de sociologische feiten. Juist de zelfstandigheid van de

objectieve geest in samenleving en zijn formele en inhoudelijke vormen worden hier zo goed als niet behandeld. Het gaat allemaal over wij-verhoudingen en over de werking van recht en liefde in deze verhouding en niet over de *„Gezweiung"*, haar eigen aard en structuur en haar verhouding tot de wij-verhouding. Daarna wordt de groep behandeld, die ook al weer een sociaal-psychologisch verschijnsel is en worden de sociologische componenten der groep slechts zijdelings benaderd.

Door deze kritiek op de samenstelling van het gehele boek kan ik onmogelijk recht doen wedervaren aan de zeer brede en gevarieerde positief-sociologische eruditie en belangstelling van de auteur. Hij weet buitengewoon veel van sociologische wetenschap, hij zegt in onderdelen zeer veel verstandige dingen over onderdelen van sociologische problemen, maar het is hem niet gelukt deze eruditie goed te ordenen en vooral is het hem niet gelukt, dit materiaal wijsgerig te behandelen.

P. de Bruin

Jacques LECLERCQ, *Penser chrétiennement notre temps*, (*Collection „Notre monde"*), Paris. Éditions Téqui, 1951, 18.5 x 12, 115 blz.

De titel van het boek geeft op gelukkige wijze den inhoud ervan aan. De s. ontwikkelt verschillende gedachten, die den lezer in staat stellen om van katholiek standpunt uit, zich een oordeel te vormen over onze verwarde en chaotische tijd. Oorspronkelijke en frisse ideeën worden naar voren gebracht, die tot nadenken stemmen; die verscholen waarheden voor de geest brengen en die een nieuw licht werpen op moderne tijdstromingen. Zeker, geen volledig antwoord wordt gegeven, in dit boekje van nog geen 200 bladzijden, op de vraag: hoe kan ik van katholiek standpunt uit mijn tijd begrijpen. Wel is het een kostbaar hulpmiddel om een beter en dieper inzicht te verkrijgen in al hetgeen rondom ons gebeurt.

L. Steins Bisschop

Johann FISCHL, *Materialismus und Positivismus der Gegenwart, Ein Beitrag zur Aussprache über die Weltanschauung des modernen Menschen*, (*Christl. Phil. i. Einzeldarstellungen, XIII*), Graz-Wien-Altötting, Styria Verlag, 1953, 14.5 x 21, XI + 388 blz., geb. Sh. 87.—, ing. Sh. 79.50.

Dit werk (ook uitgegeven als vierde deel van de omvangrijke *Geschichte der Philosophie*) is zo opgevat dat F. er samen brengt al de hedendaagse auteurs die als uitgangspunt van hun denken kiezen de dingen, en niet het ik. Hij noemt deze philosophen „empiristen" en „materialisten", en stelt ze tegenover de „idealisten", die uitgaan van het ik. Men moet dan evident de naam „empirisme" en „materialisme" zeer ruim opvatten, zodat Nietzsche, Spencer, Whitehead, James als positivisten kunnen beschouwd worden. Wellicht zal F. om deze reden Bergson, Heidegger, Sartre bij de idealisten rekenen. Dit lijkt wel bezwaarlijk, maar in de grond gaat het hier slechts om een indeling, en men zal toegeven dat het moeilijk is in de babelse verwarring van de hedendaagse systemen een goed verantwoorde structuur te vinden. Misschien had de schrijver dit bezwaar beter verholpen door wat langer te verwijlen bij de grootste auteurs; en de tweederangsfiguren had hij kordater moeten elimineren. Een belangrijke verdienste van het werk is wel het katholiek standpunt dat de geschiedschrijver zelf inneemt tegenover de voornaamste auteurs door zijn „Würdigung". Doorgaans kon hij zich met recht tevreden stellen met hen tegen elkaar uit te spelen. De twee systemen die o.i. vanwege een katholiek een diepergaande bespreking behoefden, zijn het pragmatisme van James en het communisme, omdat ze zo innig verbonden zijn met het ganse leven. De weerlegging van James vinden we nochtans niet zeer geslaagd, wel die van het communisme.

M. de Tollenaere

M. DUQUESNE, *Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste*, (*Croire et savoir*), Paris, P. Téqui, 1953, 12 x 19, 127 blz., ing. 380 Fr. frs.

Een knappe prestatie is het, in iets meer dan 100 blz. de wereldbeschouwing van het marxisme uiteen te zetten en te beoordelen. Voor de marxist is heel de realiteit, mens en natuur, stoffelijk en al wat bewustzijn of geest zou kunnen genoemd worden is evenzo intrinsiek stoffelijk; aldus stelt de marxist zich van meet af aan in een perspectief waarin God geen plaats vindt. Wat de mens is, denkt en doet wordt gedetermineerd door de productieverhoudingen (onderbouw), die tenslotte de bewustzijnsinhouden (bovenbouw) bepalen: godsdienst, philosophie, recht, moraal. Daar de regimes waarin de mens tot nog toe geleefd heeft (het primitief communisme uitgezonderd) onmenselijk waren, is de mens ook onmenselijk, vervreemd van zichzelf, van de natuur, van de anderen. Gegrepen in een onafwendbare historisch-dialectische beweging zal de mensheid uiteindelijk tot het definitief communisme

overgaan. Dan zal de mens weerom zijn menselijke waarde, vrijheid en vrije ontplooiing herwonnen hebben. Deze heilsstaat wordt echter naar een verre, utopische toekomst verschoven. Bijgevolg, al kunnen de marxisten zich als vrijheidslievend, democratisch en personalistisch affirmeren, toch leidt hun Weltanschauung noodzakelijk tot de onderdrukking van de persoon en van de vrijheid. De persoon gaat ten onder in de gemeenschap, die zelf met de dictatoriale socialistische staat wordt vereenzelvigd. Dit boek is aan ontwikkelde katholieken aan te bevelen, die, niet tevreden met enkele slogans, tot de kern van de marxistische opvattingen willen doordringen.

P. Virenque

Theodor HAECKER, *Schönheit, ein Versuch,* München, Hochland Bücherei im Kösel-Verlag, 1953, 3e Aufl., 11.5 x 19, 195 blz.

Ook wanneer de lezer het niet met alle stellingen van den schrijver eens is, zal hij hem dankbaar zijn voor zijn werk. Het is een mooi boek over de schoonheid en de christelijke kunst, met liefde en weldoende overtuiging geschreven. Vooral wordt de waarde der christelijke kunst in een helder licht geplaatst. Het mag ons niet verwonderen dat dit boek een derde uitgave heeft.

L. Steins Bisschop

Felix KRUEGER, *Zur Philosophie und Psychologie der Ganzheit, Schriften aus den Jahren 1918-1940,* Berlin, Springer-Verlag, 1953, 16.5 x 25, 347 blz., ing. DM 28.—.

De vooraanstaande psychologische arbeid van Felix Krueger was totnogtoe over zijn vele bijdragen tot de ‚Neuen Psychologischen Studien' en zijn niet minder talrijke monografieën in de reeks der ‚Entwicklungspsychologie' verspreid, op gevaar af dat de schriften van de uitnemende psycholoog, die als opvolger van Wundt te Leipzig medestichter werd van de zogenaamde ‚Zweite Leipziger Psychologenschule', voor velen moeilijk te bereiken zijn. Het initiatief van Eugen Heuss om bij de welbekende firma Springer een gezamenlijke uitgave van Krueger's voornaamste schriften te bezorgen zal dan ook ongetwijfeld op algemene bijval worden onthaald. Te meer daar deze uitgave echt wetenschappelijk mag worden genoemd. Na een degelijke en toch bondige voorrede, waarin de uitgever de ‚gansheidspsychologie' van de auteur samenvat, worden ons de verscheidene Kruegerse bijdragen in een systematische volgorde van negen hoofdstukken met onderverdelingen aangeboden. Deze hoofdstukken lopen van ‚Ueber psychische Ganzheit' over o.m. ‚Das Wesen der Gefühle' naar het eindkapittel, dat over de ‚Entwicklungspsychologie der Ganzheit' handelt. Enkele bio- en bibliografische gegevens komen dan met de oordeelkundige aanmerkingen van de uitgever het geheel voltooien.

Leerling van Dilthey en jaren lang collega van H. Driesch gold Felix Krueger tussen beide wereldoorlogen in als de heraut der ‚gansheid', zowel in Duitsland als — door zijn talrijke lezingen — in het buitenland. Tegen de naturalistische en atomistische opvatting, die toen in de zielkunde nog heersende was en het éne psychische zijn onder voorwendsel van wetenschappelijkheid uiteensloeg, trad de Leipziger psycholoog op voor het primaatschap van de eenheid bij het bestuderen van de psyche: das Wahre ist das Ganze. Deze eenheid van het psychische zijn vond hij in de belevingsgansheid, hierbij ‚Erlebnis' van het meer objectief aandoende ‚Erfahrung' onderscheidende. Dienaangaande zou nu kunnen gedacht worden aan een of ander vaag intuïtionisme, maar daarmee zou men de gansheidspsychologie groot onrecht aandoen. Het was Krueger er op de eerste plaats om te doen de algemene wetten van de psychische belevingsgansheid te ontdekken en vast te leggen. Zonder algemeen-geldende wetmatigheid geen gansheid, daar de psychische gansheid toch maar kan begrepen worden als het geval bij uitstek in de algemene gansheid van het levende. Psychische gansheid echter is niet op de gewone universele natuurwet gebouwd doch op een haar eigen struktuurwet. Struktuur, als zijnde grondwet van de belevingsgansheid der ziel, mag niet statisch-objectief doch moet subjectief-dynamisch worden opgevat: zij is de wet der zielsontwikkeling, nl. het verbindende lid tussen het ideële enerzijds en hetgeen in de ervaring samenhoort, het reële, anderzijds. Heel eigen aan Krueger is nu de wijze waarop hij de zogenaamde menselijke ‚gevoelens', die in de wetenschappelijke psychologie dikwijls stiefmoederlijk worden behandeld, binnen de gansheidspsychologie tot hun volle recht laat komen. In hun meerdimensionale universaliteit, hun eindeloze plasticiteit en hun bij alle wisseling der zielsakten steeds volhardende aanwezigheid verschijnen zij als de onmiddellijke dragers van de belevingsgansheid der ziel. Zij zijn de gansheids-qualiteiten der zielsbeleving, waarvan zij a.h.w. de diepte-dimensie uitmaken. Merkwaardig is dan ook weer hier dat we nu toch geen soort positivisme der gevoelens gaan krijgen. Ook hier heeft gansheid het laatste woord. Het voelen wordt gedomineerd door het willen, dat als gearticuleerd, duurzaam en waardebepalend gericht-zijn de uiteindelijke zin van de psychische gansheid aanslaat. „Ueberindividueller Sinn und gültiger Wert erschlieszen sich voll nur einer

systematisch normatieven Philosophie, und diese musz sich letzten Endes auf Metaphysik gründen." (p. 145). Aldus is de leidende figuur der tweede Leipziger psychologenschool erin geslaagd om een zielkunde met ‚ziel' op te bouwen, een onderneming die in onze tijd nog altijd geen pleonasme mag heten. Het zal de aandachtige lezer evenwel niet ontgaan dat deze ziel een uitgesproken Duits karakter en een onverholen sympathie voor Eckhart en Luther, Goethe en Herder aan de dag legt. Misschien zou de ‚Ganzheitspsychologie' voor het gronden van haar metaphysiek dan toch nog iets te leren hebben van een groot denker als Thomas van Aquino, die niet meende zoals Felix Krueger het ‚ganse' aan het ‚algemene' te moeten tegenstellen maar beide vormen van de zijnseenheid tot gansheid kon samendenken in het adagium dat de ‚ziel in zekeren zin alles is'.

A. Poncelet

I. GINDL, *Die Grundakte des Geistes, Eine phänomenologische Untersuchung,* (*Glaube und Forschung, Österreichische Studien aus Theologie, Philosophie und Grenzgebieten,* 2), Wien, 1953, 15 x 22, 80 blz., Sh. 18.—.

Deze phaenomenologische studie gaat uit van inzichten, die wij danken aan Max Scheler. Achtereenvolgens worden als grondtrekken van het menszijn aangegeven : het betrokken zijn op objecten, het staan in persoonlijk verkeer met de medemens, het kunnen ervaren van waarde, het kunnen vatten van zin, zelfbewustzijn en de vrijheid tot beslissen. De schrijfster heeft getracht deze trekken reeds aan te wijzen bij het jonge kind. Hierbij maakte zij vooral gebruik van het werk van Karl en Charlotte Bühler. Alois Dempf merkt in zijn inleiding op dit werk terecht op, dat deze studie zowel voor de wijsbegeerte als voor de psychologie bevruchtend kan zijn.

J. Kijm

Dr Evert W. BETH, *Inleiding tot de wijsbegeerte der exacte wetenschappen.* (*Philosophische Bibliotheek*), Antwerpen, De Standaard, 1953, 17 x 23, 144 blz., ing. 90 B. frs, geb. 115 B. frs.

„De groeiende belangstelling voor de wijsbegeerte der exacte wetenschappen heeft er toe geleid", schrijft E. W. B. terecht, „dat haar zowel in België als in Nederland een plaats is toegekend onder de door het universitair wijsgerig onderwijs bestreken leervakken. Dientengevolge is de behoefte ontstaan aan een beknopte, duidelijke en overzichtelijke inleiding tot dit nieuwe gebied van onderzoek en bespiegeling, die niet alleen tot ondersteuning en aanvulling van universitaire lessen, maar ook als leidraad bij zelfstudie, zal kunnen dienen". De exacte wetenschappen hebben namelijk tot resultaten geleid, die onverenigbaar bleken met heel wat thesen uit de traditionele philosophie. „Men denke hierbij aan de opbouw van de symbolische logica . . . , de invoering van de verzamelingenleer als wiskundige theorie van het oneindige, de ontwikkeling van de axiomatische methode . . . , de ontdekking van de niet-euclidische meetkunden . . . , de relativiteitstheorie en de quantummechanica." Inderdaad, door de studie van de logica en van de grondslagen van de wiskunde, kwam de evidentie van deze grondslagen in het gedrang ; de verzamelingenleer bestudeert het oneindige enigszins als een actueel gegeven ; de relativiteitstheorie en de quantummechanica dwingen er toe de gangbare opvattingen over wat tijd, ruimte en stof is, zeer diepgaand te veranderen.

Toch kan o.i. nog niet gezegd worden, dat de philosophie van de exacte wetenschappen haar definitieve plaats gevonden heeft in het geheel van de wetenschappen. Daarvoor zijn de elementen die ze bevat nog te uiteenlopend. Deze heterogeniteit laat zich trouwens hinderlijk voelen in het boek dat we hier bespreken. Men zou duidelijker moeten uit elkaar houden, de *methodeleer*, die een bezinning is van de wetenschapsmens op de methode die hij gebruikt in zijn wetenschap, en waaraan E. W. B. o.i. een te exclusief belang hecht : de *natuurphilosophie*, die de waarde van de wereld bestudeert tegenover de mens, zo dat men op een verantwoorde wijze stelling neemt tegenover levensopvattingen als materialisme en idealisme ; en eventueel een *wijsbegeerte van de exacte wetenschappen* die als enige taak zou hebben zich af te vragen, welke de menselijke waarde is van deze of gene wetenschap. Dit onderscheid moet o.i. scherper afgebakend worden, omdat de methode voor de laatste twee vakken niet zal zijn een formalisatie, maar een — wellicht moeizaam — uitdrukken en beschrijven van een reflexie op het menselijk bestaan en op de menselijke handeling.

M. de Tollenaere

VARIA

Lucien CUÉNOT, avec la collaboration d'André TÉTRY, docteur è sciences, *L'Évolution biologique,* Paris, 1951, 17 x 26, 592 pages avec 197 figures.

Met biologische evolutie bedoelt Cuénot „de geschiedenis der veranderingen, die de levende stof heeft verlopen sinds zijn verschijnen op aarde tot heden. Het transformisme is

geen hypothese, geen theorie, het is slechts een bijzonder geval van de algemene evolutie; want alles verandert." Van zijn rigoureus neo-darwinistisch standpunt uit bespreekt hij in het eerste deel een overstelpend aantal feiten, terwijl het tweede deel de onzekerheden beschouwt, die zich voordoen bij nader onderzoek van de celkern, de orthogenesen, de kleuren der dieren, de verworven eigenschappen, het toeval en de doelmatigheid. Desondanks vindt C. de neo-darwinistische theorie geheel bevredigend; de onzekerheden komen voort ofwel uit een onvolledige kennis der feiten, ofwel „parce que des convictions philosophiques préalables, acquises ou innées, rendent l'esprit difficilement perméable à une dialectique d'inspiration différente." Ziehier dan het hoofd van de „Conclusion des Conclusions", het motto van J. Rostand: „Si Dieu transparaissait dans la structure des êtres, les biologistes auraient trop d'avantage sur le commun des mortels." Toch is het boek belangrijk voor iedere bioloog wegens de geweldige hoeveelheid van feiten, die een uitgangspunt kunnen bieden voor nieuwe onderzoekingen en nieuwe beschouwingen.

G. de Leeuw

Friedrich SCHNEIDER, *Einführung in die Erziehungswissenschaft,* Graz-Wien-Köln, Verlag Styria, 1953, 2. Aufl., 14 x 24.5, 427 blz., Sh. 79.50.

Dit handboek der theoretische paedagogiek is van het traditionele type. Het richt zich echter zeer bepaald tot toekomstige onderwijzers en schenkt meer dan een gewone aandacht aan de didactiek. Het biedt het voordeel weinig aspecten onbesproken te laten en de gewone geaccepteerde stellingen te verdedigen, al aarzelt de schrijver niet, bij gelegenheid, bestaande gebruiken in de katholieke onderwijssystemen te hekelen. Een ding valt op: de schrijver definieert nergens wat volgens hem „Erziehung" is en evenmin waarin het „wissenschaftliche" van dit tractaat bestaat. Men vindt in dit werk heel wat ideeën samengevat waarmee de andere publicaties van de schrijver ons reeds vertrouwd hebben gemaakt. De eenvoudige, pretentieloze stijl maakt dit werk tot een aangenaam studieboek, dat bij velen in de smaak zal vallen.

W. Smet

Michael PFLIEGLER, *Priesterliche Existenz,* Innsbrück, Tyrolix-Verlag, 1953, 432 blz., Sh. 74.—.

Jaren lang heeft de schrijver van dit uitmuntend werk zich ambtshalve met de geestelijke vorming van seminaristen en de zielzorg van priesters geoccupeerd. Daarbij hield hij zich trouw op de hoogte van de levensbeschrijvingen van priesters en van de talrijke min of meer historische romans, die in de laatste decennia over priesters zo overvloedig zijn verschenen. Naast vele andere auteurs staan in de ruime literatuurlijst de namen vermeld van Andres, Baumann, Bernanos, Buchler, Claes, Coolen, Greene, Haluschka, Langgässer, Marshall, Dick Ouwendijk, Power, Robinson, Sheehan, Timmermans, Undset, Winklhofer, Wust — aan wie tal van citaten zijn ontleend. — Liever dan zich al te veel te verdiepen in allerlei theorieën, waarvan wegens haar algemeenheid en vaagheid het nut vaak twijfelachtig is, put de schrijver uit zijn rijke ervaring om de werkelijke situatie van de huidige clerus zo goed mogelijk te schetsen. Daarbij worden de moeilijkheden van dezen tijd bijzonder belicht. Aldus wordt een fenomenologische, enigszins existentiële methode toegepast. Met zijn vaak rake typeringen klinkt het geheel modern in gezonden zin. Achtereenvolgens wordt gesproken over de roeping, het seminarieleven, de theologische scholing, de eerste priesterjaren, de spanningen in het priesterlijk leven, de crisis. Verder wordt gehandeld over heilige priesters (met name over de pastoor van Ars), over deugdzame en vrome priesters waarna tal van typen van een min of meer mislukt priesterleven de revue passeren, zodat de feitelijke moeilijkheden van dezen tijd ons levendig voor de geest komen te staan. Alles samen een grote schat van kostbare gegevens voor degenen, die met de zielzorg voor priesters en priesterkandidaten zijn belast; met vele nuttige wenken ook voor de priesters, die zich aan de zielzorg moeten wijden. — Misschien had door hier en daar een enkel goed gekozen woord, aan de pauselijke documenten (met name van Pius X, Pius XI en Pius XII) ontleend, te plaatsen het betoog nog aan kracht kunnen winnen. De laatste alinea op blz. 397 zal wel aan een lapsus calami zijn te wijten. — Overigens een uitstekend en zeer praktisch werk voor veel zielzorgers, die hun priesterlijk leven ten volle willen beleven.

P. Ploumen

P. LIPPERT S.J., *Von Festen und Freuden,* (*Stimme im Rundfunk*), München, Ars Sacra, z. j., 14 x 19.5, 269 blz., DM 11.60.

P. LIPPERT, S.J., *Von Christentum und Lebenskunst,* (*Stimme im Rundfunk*), München, Ars Sacra, z. j., 14 x 19.5, 235 blz., DM 11.

P. Lippert S.J., *Von Wundern und Geheimnissen,* München, Ars Sacra, z. j., 14 x 19.5, 264 blz., DM 11.60.

De eerste reeks radio-voordrachten behandelt de voornaamste feesten van het kerkelijk jaar, de tweede het leven vanuit het christelijk geloof, de derde de geloofsleer over de verlossing, de genade, de Kerk en de Eucharistie. Zij werden reeds in 1932 resp. 1933 gedrukt, maar met recht opnieuw uitgegeven. Ieder, die de geschriften van Lippert kent, zal gaarne deze voordrachten lezen.

Philip Loyd, *The Holy Spirit in the Acts, A Devotional Study,* London, A. R. Mowbray, [2]1953, 12.5 x 18.5, 127 blz., ing. 5/-.

Philip Loyd was de eerste bisschop van Nasik in West India, en later van St. Albans. In 40 punten worden kort en bevattelijk de teksten doorgenomen, die handelen over de aankondiging van de Geest in het O. T., zijn werk in Christus, zijn gave aan de Apostelen, zijn leiding en werking, ten slotte zijn persoonlijkheid en zijn Inwoning. Elk vierde punt is dan een meditatie, ook weer aan de hand van een tekst uit de Schrift. Het is direct, praktisch en vroom.

P. Fransen

B. G. Sandhurst, *We saw her,* With an Introduction by C. C. Martindale S.J., London, Longmans, Green and Co, 1953, 14.5 x 23, XX + 226 blz., geb. 12/6.

Voor het eerst verschijnt in Engelse taal een uitvoerige vertaling en bloemlezing van de voornaamste getuigenissen over de verschijningen te Lourdes, bijeengebracht in opdracht van het episcopaat door P. Cros S.J. Daarenboven heeft S. zich de moeite gegeven in een eerste hoofdstuk een zeer scherp beeld te geven van de eigentijdse omstandigheden en de personen, die op deze gebeurtenissen hun invloed lieten gelden. Ten slotte heeft hij de verschillende getuigenissen nog eens bij zichzelf vergeleken, is ze nagegaan bij personen en plaatsen in Lourdes zelf, zodat hij nu en dan een eigen mening mag voordragen. De speciale charme van dit werk is natuurlijk vooral te danken aan die typische Engelse zin voor het biographische verhaal, waarin zonder onnodige pathos en met die rustige humor en zin voor onze beperkte menselijkheid de concrete feiten in een juiste en daarom tevens zo pakkende belichting komen te staan.

P. Fransen

Mgr Albert-F. Cousineau C.S.C., *Principes de vie sacerdotale et religieuse.* Montréal, Fides, 1952, 14.5 x 21, 262 blz.

Dit werk bundelt enkele brieven die S., toen tertijde Algemeen Overste van de Congregatie van het H. Kruis, rondstuurde aan haar leden, en waarin de hoofdthema's van hun spiritualiteit besproken worden naar de leer en de brieven van de Stichter Hgw. Pater B. Moreau. We signaleren o.a. een zeer zorgvuldige uiteenzetting over de kloosterlijke armoede.

J. Beyer

Mgr K. Cruysberghs, *Sub tuum praesidium, Mariale vroomheid,* Leuven, De Vlaamse Drukkerij, 1953, 13 x 20, 319 blz., ing. 80 B. frs.

Reeks preken voor de Meimaand, waarin verscheidene vormen van Maria-devoties en -gebeden op vrome en priesterlijke wijze worden uitgelegd en aangeprezen. Wij merken heel speciaal op een goede preek over de aflaten. S. verdedigt met reden tegenover enkele Noord-Nederlandse collega's zijn goed recht om tot zijn volk in de eigen Vlaamse taal te spreken en te schrijven.

P. Fransen

Th. V. Nys O.Praem., *De catechismus op de preekstoel,* Bilthoven, H. Nelissen - Tongerlo, St. Norbertus Boekhandel, [3]1953, 14 x 20, 1247 blz., f 19.75.

Dit handboek is bedoeld voor alle priesters, die iedere Zondagmorgen in België de katechetische instructies moeten verzorgen. Het is geheel op de nieuwe Belgische katechismus ingesteld. Ten gerieve van Nederlandse gebruikers is er een zeer overzichtelijk lijstje aan toegevoegd om een aanpassing aan de nieuwe Nederlandse katechismus mogelijk te maken. Het munt uit door heldere kortheid en doctrinaire nauwkeurigheid. We missen er echter een neerslag in van de theologische vernieuwing, die nu overal leeft. Zelf zal men ook de psychologische aanpassing en inkleding moeten aanbrengen. Mooi uitgegeven en in een handig formaat. Het bevat zeer vele goede, practische opmerkingen.

Études Carmélitaines, Magie des extrêmes (Études Carmélitaines, 31e année) Desclée De Brouwer, 1952, 14 x 21, 224 blz.

Étienne De Greeff analyseert de situatie van de psychisch gestoorde mens die in de angstneurose tot een beleving van een totale eenzaamheid komt. De radicale afsluiting van de „anderen", het volkomen ontbreken van liefde, omringd te zijn slechts door het „vreemde", het verabsoluteren van het eigen menselijk-beperkte wezen, dat is : „L'enfer dans la condition humaine". Deze knappe studie opent nieuwe aspecten op morele en psychische storingen. — De volgende bijdrage van formaat is van François Daumas : Amour de la vie et sens du divin dans l'Egypte ancienne. De religie der Egyptenaren bezit tal van elementen die de christelijke levensvisie zeer dicht benaderen. Met name leveren oude gebedsteksten frappante parallellen met Israëls psalmen. — Père Bruno vergelijkt Mystique Hindoue, Mystique Chrétienne met de hem kenmerkende kundigheid en durf. Hij stelt vast, dat de „natuurlijke mystiek" van de jnâna yoga werkelijk een benaderen van De Absolute is, niet in de zin van een persoonlijke ontmoeting van God in zich, doch in een negatieve ervaring, in een volkomen leeg-zijn van zichzelf, van het mateloze wezen Gods. De conclusie, is dan, dat de praktijk van de yoga een mogelijkheid biedt tot waarlijk christelijke gebedshouding en dat de Christen-Hindoe zijn mystiek zal kunnen zoeken langs de voorbereidende methode van zijn inheemse ascese. — „Certitude de l'Assomption" is het onderwerp van een dogmatische studie van Père Philippe, waarin hij scherp systematisch analyseert, hoe de Paus een in historie noch schriftuur vastgelegd gebeuren, als Maria's Verheerlijking is, toch als een zeker feit der historie kan definiëren. In het geheel genomen biedt deze bundel meer dan de enigszins wazige titel zou doen vermoeden.

H. Zwetsloot

J. De Fraine S.J., *Sjarbel Machloef, de moderne Wonderdoener,* Brugge, Desclée-De Brouwer, 1953, 12 x 19.5, 116 blz., ing. 45 B. frs.

Sjarbel is een heilige Maronietisch monnik uit de Libanon, die geleefd heeft in de tweede helft van de XIXde eeuw, in het klooster van Sint Maroon te Annaya. Gedurende zijn leven, in de dertiger jaren en vooral na het wonder van 25 Februari 1950 is hij in heel het Nabije Oosten bekend geraakt om zijn heiligheid en talloze wonderen. S. maakt deze Oosterse eremijt voor het eerst bekend aan de Nederlands sprekende wereld. Hij geeft een uitgebreid overzicht van zijn eenvoudig leven, het midden en het land waarin Sjarbel geleefd heeft, en ten slotte het gedocumenteerde relaas van verscheidene wonderen. Het is een boodschap van Godsliefde en heiligheid uit het Oosten !

P. F.

Josse Alzin, *Jésus incognito, Le premier essai sur les prêtres-ouvriers,* Paris, P. Téqui, 1953, 12 x 19, 128 blz., 380 Fr. frs.

Alzin is schrijver van heiligenlevens, romans en gedichten. Heeft genoeg meegemaakt om het leven van de priester-arbeider van dichtbij te kennen, en staat er genoeg buiten om een zekere afstand te bewaren. Daarom is het wel jammer dat het hele werk, dat een zo veelbelovende ondertitel draagt, in veel te algemene bewoordingen is gesteld. Men verwachtte een rustige uiteenzetting van de geschiedenis, van de voor- en nadelen van dit soort apostolaat, van de genuanceerde houding van de Kerk. Het is goed en wijs, maar veel te snel en slordig geschreven.

P. Fransen

Stephen F. Winward, *The New Testament Teaching on Baptism,* The Carey Kingsgate Press, 1952, 10.5 x 16, 64 blz., ing. 2/.

Korte meditaties en beschouwingen over teksten uit de Schrift, die op het Doopsel betrekking hebben. De bedoeling is catechumenen gedurende een maand aangepaste stof tot meditatie te geven.

P. F.

T. C. Fr. Clement-Marcel F.S.C., *Par le mouvement de l'Esprit, la Dévotion au Saint-Esprit dans les écrits de saint Jean-Baptiste de la Salle,* Paris, P. Lethielleux, 1952, 13 x 20.5, LXVI + 254 blz., ing. 630 Fr. frs.

De paedagogische methode van de H. J.-B. de la Salle was tevens diep religieus, en wel in zover hij ze voortdurend zag in voortdurende afhankelijkheid van de werking van de H. Geest in de zielen. S. heeft er voor gezorgd dit paedagogisch inzicht terug te plaatsen in de historische contekst van de Franse School, vooral in zijn betrekking met Olier. Dit belet niet dat de heilige zelf tot een eigen originele kijk was gekomen in deze bij uitstek religieuze problemen. In een tweede deel gaat S. over tot de eigenlijke devotiepraktijk zoals

de heilige ze heeft voorgeschreven in talloze ascetische en praktische wenken. Het hele werk wordt verrijkt door meerdere citaten, die de lezer in staat stellen in meer persoonlijk contact te komen met de eigen geschriften en de leringen van de Patroon van alle opvoeders.
P. Fransen

FRANZ VON SALES, *Weg zu Gott*, Gesammelt, übersetzt und eingeleitet von Otto KARRER. München, Verlag Ars Sacra-J. Müller, 128 blz., geb. DM 6.80.

De fijnproevers lezen, naar ik wel eens hoorde zeggen, St Franciscus van Sales' werken liefst in de oorspronkelijke zoet vloeiende taal. Dan is het alsof men de goede en milde heilige zelf in eigen gevooisde taal zijn wijze raadgevingen zich in het oor hoorde fluisteren. Dit mist men in het moderne frans. Dit mist men natuurlijk ook in deze duitse vertaling. Maar toch is met enige flair de aroma van het origineel te bespeuren. — Tal van bloemen uit Franciscus' tuin zijn hier bijeengelezen en tot een ruiker samengebonden. Zo prikkelen ze de lezer de eigenaar nog wat beter te leren kennen en daardoor met blijdschap in 't hart de weg van de Meester te leren gaan.
P. Ploumen

M. DURAND, *Guides vivants sur nos routes*, Paris, P. Téqui, 1952, 12 x 19.5, 123 blz., ing. 360 Fr. frs.

Reeks van predicaties aan de kust gedurende de zomermaanden over heiligen, die tot voorbeeld kunnen strekken aan de moderne mens : Stephanus, Vincentius a Paulo, Ignatius van Loyola, de Pastoor van Ars, Jeanne de Chantal, Louis I de France, de kleine Theresa, Bernadette en Maria Goretti, met als slot Maria de Koningin van alle Heiligen. Raak en zuiver behandeld. Goed leerboek voor christelijk leven in onze tijd.
P. Fransen

Louis DRANSARD, *Vu en Chine*, Paris, P. Téqui, 1952, 12 x 19, 124 blz., ing. 330 Fr. frs.

Interessant, uiterst gedocumenteerd, eerder anecdotisch gesteld verslag van de kerkvervolging in China. Volgaarne erkennend, dat ook de protestantse kerken hun edelmoedige bijdrage hebben geleverd in de evangelische getuigenis tot de dood toe, beschouwt S. vooral de geschiedenis van de katholieke strijd, vooral bij de leken in het Legioen van Maria.
P. F.

R. BARON, *Pour que ta vie soit belle*, (*Présence du Catholicisme*, n. 5), Paris, P. Téqui, 1952, 12 x 19.5, 115 blz., ing. 360 Fr. frs.

Vrome en wijze leiding voor rijpende jeugd.
P. F.

Manete in dilectione mea, Réflexions ascétiques et pastorales proposées aux jeunes prêtres pour qu'ils deviennent apôtres du Coeur de Jésus, sixième éd. française, Paris, P. Téqui, 1952, 12 x 18.5, 165 blz., ing. 400 Fr. frs.

Uit het Italiaans vertaald naar de 7de verbeterde uitgave, hebben wij hier de 6de Franse uitgave van een meditatieboek, dat in verscheidene talen gedrukt, zich in een blijvend succes mocht verheugen. Het is een vroom werk, waarbij vooral opvallen het overvloedig gebruik van de Schrift en een gezond dogmatisch inzicht.
P. F.

P.-A. REY-HERME, *Mentalité „religieuse" et perspective pédagogique*, (*„Notre monde"*, n. 8), Paris, Téqui, 1952, 12 x 19, 121 blz., ing. 360 Fr. frs.

Interessante proef van „auto-kritiek" door een persoon, die wegens zijn beroep in voortdurend contact schijnt te zijn met katholieke onderwijsgestichten. Waarom kunnen religieuze ordes en congregaties, ondanks hun vorming en toewijding, zo weerspannig zijn op het gebied van de moderne kinderpaedagogie ? De kern van het antwoord ligt volgens S. in het feit, dat men de eigen religieuze spiritualiteit en ascese onbewust wil toegepast zien door de andersgeaarde kindergemeenschappen, waarover men staat. Dit wordt des te erger, wanneer deze spiritualiteit nog steeds bezwaard blijft door een verkapte vorm van jansenisme en een ongezonde opvatting over de verhouding tussen natuur en bovennatuur. Dat deze bladzijden zeker ook hun waarde bewaren voor België, spreekt van zelf, want dit land ondergaat voorzeker ten zeerste de invloed van de Franse kloosterspiritualiteit, en jammer genoeg ook van hare beperkingen, leemten en fouten.
P. Fransen

DE KATHOLIEKE VISIE OP HET RECHT [1])

Het programma van Uw congres wijst mij de taak toe een inleiding te houden over de katholieke visie op het recht. Ik wil deze opdracht trachten te vervullen door eenvoudigweg uit te gaan van de vraag: „Wat is recht?", en bij het beantwoorden van deze vraag mijn best te doen de meest markante aspecten van de katholieke visie naar voren te brengen en aan U ter discussie voor te leggen.

Wat is recht? Ter beantwoording van deze vraag brengen vele rechtsphilosofen het recht in verband met de vrijheid. De philosophische systemen van de XVIIIe eeuw, van de Franse Revolutie en van het Liberalisme, die zo'n grote, nog steeds doorwerkende invloed op het rechtsbegrip en onze wetboeken hebben uitgeoefend, zien het recht als een beperking der vrijheid. Immers in de samenleving komt de uitoefening der vrijheid van de één in conflict met die van de ander, zodat men elkaar in het gebruik der vrijheid zo ernstig zal hinderen, dat men er wel toe moet overgaan zich t.o.v. elkaar aan bepaalde rechtsregels te binden om de concrete uitoefening van eenieders vrijheid althans binnen de door die rechtsregels gestelde grenzen veilig te stellen. Het recht is dus een beperking, een offer der vrijheid ten bate van een zo groot mogelijk ongestoord gebruik der vrijheid.

Hiertegenover ben ik van mening, dat het recht geen beperking der vrijheid is, maar de vrijheid zelf — of nauwkeuriger bepaald: de uitoefening der menselijke vrijheid in de uitwendige wereld. Aldus geen beperking, maar de authentieke, specifiek eigen uitwendige werkelijkheid zelf van onze vrijheid. Voorzeker zijn wij er ons overtuigd van bewust, dat onze menselijke vrijheid zoals zij in het recht beleefd wordt, wezenlijk een beperkte vrijheid is. Deze beperktheid is echter niet te wijten aan het recht — alsof dit onze in zichzelf onbeperkte vrijheid zou beperken. Neen, onze menselijke vrijheid is als zodanig, krachtens haar eigen wezen, een beperkte vrijheid. Immers, de mens is een synthese van geest en stof, van inwendigheid en uitwendigheid, en alles wat één is met en leeft in de stoffelijke uitwendigheid, is uiteraard beperkt. Aldus ook de menselijke vrijheid. In haar uitoefening in de uitwendige wereld is zij onderworpen aan de wetten der uitwendigheid, gebonden aan tijd en plaats, quantiteit en begrenzing. Bijgevolg zal aan eenieder voor de uitoefening van zijn vrijheid ook slechts een bepaalde sfeer in de uitwendigheid toekomen, nauwkeurig afgelijnd t.o.v. die van de anderen. Deze bepaalde sfeer, die eenieder voor de uitoefening van zijn vrijheid als de zijne bezit, noemen wij het objectieve recht — de bevoegdheid om in deze sfeer zijn vrijheid uit te oefenen: het subjectieve recht, zodat aldus het recht be-

---

[1]) Inleiding gehouden op het Interacademiaal Congres van de Vereniging van Juridische Faculteiten in Nederland te Woudschoten op 19 November 1953.

staat in de relatie van beide als de concrete werkelijkheid der vrijheid in de uitwendige wereld.

Vergelijken wij onze sententie met die van degenen, die het recht als de beperking der vrijheid opvatten, dan zullen wij gemakkelijk tot het inzicht komen, dat de tegenstelling tussen deze sententies uiteindelijk voortvloeit uit een verschil in opvatting betreffende het wezen der vrijheid. De fundamentele fout van onze tegenstanders bestaat dan ook o.i. hierin, dat zij de ware vrijheid verwarren met willekeur, met het onbelemmerd kunnen doen wat men zelf maar wil — een willekeur, die dan ook metterdaad van buitenaf door het recht in toom gehouden dient te worden, wil men de samenleving voor anarchie behoeden. De ware vrijheid daarentegen draagt de norm, de wet van haar geordend handelen in zichzelf, en zal deze in haar uitoefening in de uitwendige wereld in een positief rechtssysteem concretiseren. Vandaar dat wij voor de nadere ontwikkeling van ons rechtsbegrip nader op de analyse van het vrijheidsbegrip moeten ingaan.

Gaarne karakteriseert men de wilsvrijheid als keuzemogelijkheid tussen verschillende aan de wil voorgestelde objecten, en wijst er dan op hoe deze keuzemogelijkheid vereist, dat de wil in een oorspronkelijke onverschilligheid staat tegenover de objecten waar tussen hij kiezen zal. Voorzeker is dit een vereiste, want alleen dank zij deze oorspronkelijke onverschilligheid van de wil, zullen de voorgestelde objecten uit zichzelf, krachtens hun eigen bijzondere goedheid als zodanig, de wil niet vermogen te determineren en blijft de keuzemogelijkheid inderdaad open. Maar van de andere kant geeft die onverschilligheid op zich genomen ons nog geen positieve verklaring van de feitelijke keuze. Immers wil de wil een der voorgestelde objecten de facto kiezen, dan zal toch de wil in dat object iets moeten vinden, wat hem in staat stelt zichzelf tot de keuze van dat object te bepalen, namelijk een overeenstemming van dat object met de eigen universele geestelijke natuur van de wil. Zo alleen wordt het begrijpelijk, dat de wil het object positief kan kiezen, zonder nochtans door de bijzondere goedheid van het object gedetermineerd te worden. Want aldus heeft de wil een positief motief voor zijn keuze, namelijk zijn eigen universele geestelijke goedheid, die hij in het object terugvindt. De oorspronkelijke gerichtheid van de wil op dit motief : de verwerkelijking van zijn eigen universele goedheid, verklaart aldus tegelijk én zijn onverschilligheid t.o.v. de bijzondere goedheid van het voorgestelde object én zijn feitelijke keuze van dat object.

De vrije keuze is daarom in haar intiemste wezen niet zo zeer een keuze van het één of andere tegenover de wil staande object, maar de actieve zelfbepaling van de wil omwille van zichzelf, tot het bezit van zichzelf, tot het bezit van die eigen goedheid waarop de wil van nature gericht is. In de vrije keuze bepaalt de wil dus zichzelf volgens zijn eigen natuur. Ook voor de vrije handeling geldt het adagium : agere sequitur esse, d.w.z. de eigen natuur van een wezen bepaalt de activiteit van dat wezen, legt aan dat wezen de noodzakelijkheid op zo te handelen, dat zijn activiteit aan zijn natuur beantwoordt. De eigen natuur van een wezen is derhalve de norm, de regel, de wet van zijn activiteit. Bijgevolg zal ook de eigen natuur van het vrije

wezen de wet van zijn handelen zijn, die aan zijn vrijheid de noodzakelijkheid oplegt naar de aan die natuur beantwoordende goedheid te streven. Een vrij wezen handelt derhalve waarlijk vrij, in zoverre het handelt overeenkomstig zijn eigen intrinsieke wetmatigheid, in zoverre het in zijn handelen de gebondenheid beleeft aan de norm en wet, die zijn natuur het oplegt.

Uit dit alles mogen wij concluderen, dat de vrijheid van de mens wezenlijk bestaat in de noodzakelijkheid het universele geestelijke goed na te streven, waarop onze wil van nature gericht is. Het volgen van deze natuurlijke tendens van onze wil naar zijn universele geestelijke goedheid, maakt ons waarlijk vrij, bevrijdt ons van het van buitenaf gedetermineerd worden door de diverse objecten, die zich aan onze wil aanbieden.

Aangezien nu echter het recht niet zonder meer de vrijheid is, maar de vrijheid als uitgeoefend in de uitwendige wereld, moeten wij onze analyse van het vrijheidsbegrip nog voortzetten door de vrijheid te volgen in haar uitoefening in de uitwendigheid. In de uitwendige wereld zal onze vrijheid, zoals wij reeds opmerkten, onderworpen zijn aan de eigen wettelijkheid der stoffelijkheid. Welnu, al wat in de stoffelijke uitwendigheid verwerkelijkt is, bestaat op de wijze van het particuliere, individuele, toevallige — verandert, groeit en verdwijnt — is in zekere mate onverschillig voor het zo of anders zijn en worden. Vandaar dat de uitwendige wereld, waarin onze vrijheid zich verwerkelijkt, uiteraard bepaald zal zijn door velerlei particuliere en min of meer toevallige condities van plaats en tijd, geografische ligging en historische groei, volksaard en traditie, ontwikkeling van techniek en economie, van sociale verhoudingen en politiek bestel, van wetenschap en kunst, moraal en godsdienst. De vrijheid zal zich bij haar intrede in de uitwendige wereld aan al die positieve gegevenheden moeten aanpassen — haar Geworfenheit in een aldus bepaalde Umwelt moeten aanvaarden om dit alles naar haar eigen norm en wet te kunnen vormen en beleven. Bijgevolg zal de eigen intrinsieke norm en wet der vrijheid zich moeten verbijzonderen en diversificeren om aldus in de uitwendige wereld te verschijnen in de vorm van een verbijzonderde, aan de feitelijke omstandigheden aangepaste norm en wet — een wet, die derhalve geen andere is dan juist die, welke de eigen in de uitwendigheid verbijzonderde natuur der vrijheid haar oplegt, en die wij het positieve recht plegen te noemen.

Uit deze conceptie van het positieve recht volgt onmiddellijk de voor de katholieke rechtsopvatting zo fundamentele onderscheiding tussen het natuurrecht en het positieve recht. Immers wanneer wij het positieve recht definiëren als de uitwendige werkelijkheid der vrijheid, als de aanpassing van de intrinsieke wettelijkheid der vrijheid aan de bijzondere en feitelijke condities der uitwendige wereld, dan kunnen wij in het positieve recht zelf twee momenten onderscheiden, namelijk datgene wat aangepast wordt: de intrinsieke wettelijkheid der vrijheid, en de aanpassing daarvan aan de uitwendigheid. Welnu, het eerste moment: de intrinsieke wettelijkheid der vrijheid gezien als constitutief moment van het positieve recht noemen wij het natuurrecht.

Het natuurrecht aldus begrepen is derhalve slechts een moment van het

concrete positieve recht — een moment, dat slechts werkelijkheid bezit in zijn concretisering in het positieve recht. Bijgevolg vormt het natuurrecht uiteraard nog geen concreet, volledig, onmiddellijk toepasbaar rechtssysteem. Enkel en alleen in het positieve recht bezitten wij een concreet, onmiddellijk toepasbaar rechtssysteem. Het natuurrecht is uiteraard onaf — de bepalingen van het natuurrecht blijven in een zekere algemeenheid steken en vragen daarom krachtens hun wezen een nadere concretisering in het positieve recht.

Nadrukkelijk nemen wij derhalve stelling tegenover de philosofen van de XVIIIe eeuw, die het natuurrecht in de zin van het positieve recht als een volledig-af, concreet rechtssysteem opvatten, en meenden enkel en alleen uit de beschouwing van de abstracte menselijke natuur een volledig systeem van concrete rechtsregels te kunnen deduceren. Zo b.v. begreep ROUSSEAU het natuurrecht als het positieve recht van de oorspronkelijke door hem gefingeerde natuurstaat, en tegelijk ook als het ideale positieve recht voor de georganiseerde samenleving. Deze opvatting van het natuurrecht heeft er ongetwijfeld het meest toe bijgedragen het natuurrecht bij vele vakgeleerden van het positieve recht in discrediet te brengen. Helaas wezen inderdaad velen met de foutieve conceptie ook het natuurrecht zelf van de hand.

De traditionele katholieke rechtsphilosophie daarentegen hecht een zeer grote waarde aan het natuurrecht. Zij ziet in het natuurrecht de grondslag van alle positief recht, en in het bijzonder van de zedelijke waarde van dit recht en van de in geweten bindende kracht van de positieve wet. Dit alles ligt besloten in het begrip van het natuurrecht, zoals wij het zo even definiëerden. Volgens deze definitie is het natuurrecht voorzeker slechts een moment van het positieve recht, dat als zodanig slechts geparticulariseerd en gediversificeerd bestaat in die grote verscheidenheid van systemen van positief recht, die wij bij de verschillende volken in de opeenvolgende tijden aantreffen. Maar als moment van het positieve recht is het natuurrecht dan ook een zeer reëel moment — is het inderdaad het natuurrecht, dat in die rechtssystemen geconcretiseerd en verwerkelijkt wordt. Een verwerkelingswijze, die geen andere is dan die, waarop al het universeel, specifiek menselijke zich verwerkelijkt, namelijk in een grote verscheidenheid van individuele concretisaties. Het universeel, specifiek menselijke bestaat immers enerzijds niet op zichzelf als een concrete werkelijkheid los van de individuen — is echter anderzijds ook niet slechts een leeg woord of een loutere denkconstructie, maar bestaat in de individuen als de allerreëelste werkelijkheid van al wat in hen specifiek menselijk genoemd mag worden. Aldus ook het natuurrecht. In hun individuele eigenheid verschillen de rechtssystemen der oudheid, der middeleeuwen en der moderne tijden — verschillen de rechtssystemen der Indiërs, Chinezen, Germanen, Grieken, Romeinen, Duitsers, Engelsen, Amerikanen enz., maar toch zijn al deze zo verschillende rechtssystemen slechts concretisaties en diversificaties van hetzelfde algemeen menselijke natuurrecht. Zoals men slechts in die mate waarlijk mens is als men deel heeft aan de universele specifiek menselijke natuur, zo ook is het

positieve recht slechts in die mate waarlijk recht als het deel heeft aan, een concretisatie is van het algemeen menselijke natuurrecht.

Het natuurrecht, dat aldus het positieve recht eerst waarlijk tot recht maakt, is derhalve inderdaad de ontologische grondslag van het positieve recht — de oorsprong en intiemste kern van de werkelijkheid van dit recht — het levengevend beginsel, dat geheel het positieve recht moet doordringen en bezielen tot in zijn kleinste onderdelen en fijnste vertakkingen, dat aanwezig moet zijn in al onze wetten en gewoonten, overeenkomsten, rechterlijke uitspraken enz. Vandaar dat het natuurrecht als zijnde de werkelijkheid, waaraan het positieve recht zijn werkelijkheid ontleent, tenslotte meer werkelijk is dan het zo concrete positieve recht zelf.

Vervolgens willen wij aantonen, dat het natuurrecht het morele moment van het positieve recht uitmaakt, d.w.z. het moment dat aan het positieve recht zijn zedelijke waarde verleent. Onder zedelijkheid verstaan wij het streven van de mens naar zijn universele geestelijke volkomenheid volgens de intrinsieke wettelijkheid der vrijheid. Welnu, het natuurrecht is, zoals wij reeds zagen, niets anders dan juist deze intrinsieke wettelijkheid der vrijheid voor zoverre zij zich in het positieve recht concretiseert; m.a.w. het natuurrecht is de aanwezigheid der zedelijkheid in het positieve recht als constitutief moment van dit recht. Als zodanig geeft het natuurrecht aan het georganiseerde rechtsleven zijn zedelijke waarde — brengt het het positieve recht in overeenstemming met de eigen norm en wet der zedelijkheid — garandeert het de bijdrage, die ook het positieve recht moet leveren voor de algehele zedelijke ontplooiing van de mens. Want wil het positieve recht hiertoe metterdaad bijdragen, dan moet het ook inderdaad een rechtssysteem zijn, dat beantwoordt aan de eigen norm en wet der zedelijkheid, d.w.z. een gave concretisatie van het natuurrecht. Aldus gezien is derhalve het natuurrecht het zedelijkheidsbeginsel, dat geheel het positieve recht moet doordringen als de oriëntatie van dit recht op de zedelijke vervolmaking van de mens.

Hieruit kunnen wij vervolgens ook nog concluderen, dat de positieve wet haar vermogen om het geweten te binden aan het natuurrecht ontleent. Immers alleen aan de eigen norm en wet der zedelijkheid komt het toe aan het geweten plichten op te leggen. Aan de positieve wet slechts in die mate als zij aan deze eigen norm en wet der zedelijkheid deel heeft, d.w.z. inderdaad een concretisatie van het natuurrecht is.

Zoals uit het begrip en ook reeds uit de benaming van het natuurrecht blijkt, wordt de inhoud van dit recht bepaald door de natuur zelf van de mens. Bijgevolg omvat het natuurrecht al die rechtsregels — of beter gezegd alle rechtsregels in zoverre zij voortvloeien uit het mens zijn als zodanig, afgezien van de individuele en toevallige condities, waarin dit mens zijn de facto verwerkelijkt is. De regels van het natuurrecht gelden daarom uiteraard voor alle mensen en voor alle tijden. Wie in strijd met deze regels handelt, vergrijpt zich ipso facto aan de specifieke, zedelijke waardigheid van de mens.

Aangezien de menselijke natuur een redelijke natuur is, zal de menselijke rede door reflectie op die natuur tot de kennis van de inhoud van het natuur-

recht kunnen komen. Principieel aanvaarden wij dus met het natuurrecht de menselijke natuur als de inhoud en norm van dit recht, en de menselijke rede als het vermogen dat in de menselijke natuur al datgene vermag af te lezen, wat deze natuur als de algemene norm en wet der vrijheid en zedelijkheid bepaalt aangaande de verhoudingen der mensen in hun uitwendig verkeer.

Vanwege hun abstracte algemeenheid vereisen de regels van het natuurrecht uiteraard, d.w.z. krachtens het natuurrecht zelf, een nadere concretisering en aanpassing aan de feitelijke omstandigheden in het positieve recht. Aldus volgt b.v. uit de beschouwing van de specifiek menselijke economie het algemeen menselijke, d.i. het natuurrechtelijke recht op privaat-eigendom, arbeid, rechtvaardig loon, sociale zekerheid enz. — rechten, die het positieve recht moet eerbiedigen, en die het positieve eigendoms- en arbeidsrecht nader moet bepalen om aldus deze rechten in het concrete rechtsleven metterdaad tot gelding te brengen.

Uit dit alles volgt ook, dat ofschoon het natuurrecht uiteraard even onveranderlijk en eeuwig is als de universele menselijke natuur, het toch voor een tweevoudige ontwikkeling vatbaar is. Namelijk ten eerste: in zoverre de mens in de loop der tijden geleidelijk aan tot een volmaaktere kennis van zijn natuur en daarmede van het natuurrecht komt — een ontwikkeling die b.v. leidde tot de afschaffing der slavernij. Vervolgens contateren wij een ontwikkeling van het natuurrecht, in zoverre de mens er geleidelijk aan beter in slaagt de concrete aanpassing en daarmede een volledigere verwerkelijking van het natuurrecht in het positieve recht te bewerken — een ontwikkeling die b.v. moet leiden tot een grotere spreiding van de eigendom. In deze tweevoudige zin spreekt RENARD terecht van een „droit naturel à contenu progressif" [2]).

Zien wij nu vervolgens terug op de gedachtengang, zoals wij die tot nu toe ontwikkelden, dan zal het ongetwijfeld opvallen, dat deze gedachtengang zich geheel en al bewogen heeft op het gebied van de profane rechtsphilosophie. Terecht kan men zich derhalve afvragen, waarin het specifiek katholieke van de gegeven visie dan wel bestaat. Opzettelijk hebben wij echter op deze bedenking aangestuurd, omdat zij onze aandacht vestigt op de eerste en fundamentele karaktertrek van de katholieke visie op het recht, namelijk dat deze visie bewust en principieel een wezenlijk profane visie is. De katholieke visie erkent principieel het positieve recht als een wezenlijk profane waarde en wijst daarom de wetenschappelijke beschouwing daarvan de iure toe aan de eveneens wezenlijk profane rechtswetenschap en rechtsphilosophie.

Maar hiermede is voorzeker de katholieke visie op het recht nog niet volledig gekenmerkt. Terecht zal men immers opmerken, dat geheel de wijze van voorstellen, het naar voren brengen en beklemtonen van bepaalde punten, zoals b.v. van de vrijheid en het natuurrecht als de grondslagen van het positieve recht, toch inderdaad typerend zijn voor de katholieke visie op het recht, zodat het profane van deze visie bij nader toezien niet zonder meer

[2]) G. RENARD, *La valeur de la loi*, Paris, 1928, pp. 27-49; *Le droit, l'ordre et la raison*, Paris, 1927, pp. 117-155.

louter profaan blijkt te zijn, maar metterdaad medebepaald door de katholieke geloofs- en levensovertuiging. Ook dit geven wij gaarne toe. De katholieke visie op het recht is inderdaad niet zo profaan als deze qualificatie wel kan insinueren. Wij hebben de profaniteit van de katholieke visie op het recht dan ook slechts als eerste en fundamentele karaktertrek naar voren gebracht, om er nu vervolgens als tweede karaktertrek aan toe te voegen, dat deze profaniteit door de katholieke geloofs- en levensovertuiging doorbroken wordt, en wel op een tweevoudige wijze. Tweevoudig zal deze doorbraak blijken te zijn, omdat zij de beide momenten betreft, die wij in het positieve recht onderscheiden, namelijk zowel het natuurrecht als ook de aanpassing daarvan aan de feitelijke omstandigheden.

Wat het natuurrecht betreft, kunnen wij er al aanstonds op wijzen, dat zoals de ervaring leert, mensen van verschillende geloofs- en levensovertuiging ook zeer verschillend en tegenovergesteld plegen te oordelen over de aanvaarding, de waarde en zeker ook over de interpretatie van het natuurrecht. De katholieke theologie is zich van dit verschil niet alleen bewust, maar verklaart het ook als volgt. Wanneer wij het natuurrecht baseren op de menselijke natuur, dan gaat het over een natuur, die geschapen werd in een staat van oorspronkelijke bovennatuurlijke gerechtigheid — deze staat verloren heeft door de erfzonde — en in de bovennatuurlijke orde hersteld werd door Christus' Zoendood. Door haar val is de natuur voorzeker niet wezenlijk geperverteerd, maar toch ernstig in haar validiteit aangetast, zodat ook de menselijke rede verduisterd is en ingeboet heeft aan vermogen om in de menselijke natuur het natuurrecht af te lezen. De door Christus bewerkte verlossing heeft voorzeker onze gevallen natuur in principe volledig hersteld, maar dit herstel zal zich eerst in de loop der tijden langzaam en moeizaam kunnen uitwerken in ons zondig menselijk geslacht. De menselijke natuur, en dus ook het natuurrecht en onze kennis daarvan worden derhalve in hun eigen natuurlijke werkelijkheid-zelf medebepaald door de bovennatuurlijke heilsgeschiedenis. Vandaar dat de katholieke theologie ons overeenkomstig de leer van het Vaticaans Concilie [3]) nadrukkelijk voorhoudt, dat de mens in de morele noodzakelijkheid verkeert door het H. Geloof voorgelicht en geleid te worden, waar het er om gaat ook in de huidige conditie van het menselijk geslacht het natuurrecht gemakkelijk, met vaste zekerheid en zonder dwalingen te kennen. Bijgevolg erkennen wij principieel, dat ook onze profane kennis van het natuurrecht wel degelijk medebepaald wordt door ons H. Geloof, en wordt het begrijpelijk, waarom mensen van een verschillende geloofs- en levensovertuiging ook zo verschillend over het natuurrecht oordelen. Het H. Geloof kenmerkt dus inderdaad onze profane visie op het natuurrecht en daarmede dus ook op onze visie op het positieve recht. Wij kunnen daarom onze visie het best typeren als de katholiek-profane visie op het recht.

Vervolgens moeten wij nog aangeven, hoe ook de aanpassing van het natuurrecht aan de concrete omstandigheden der feitelijke samenleving door onze geloofs- en levensovertuiging wordt medebepaald. Al aanstonds kunnen

[3]) Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum*, n° 1786.

wij er in het algemeen gezien op wijzen, dat eenieders geloofs- en levensovertuiging een zeer grote invloed uitoefent op zijn waardering van de feitelijke omstandigheden en verhoudingen, waarin wij met name in onze zo gemengde samenleving verkeren. Maar heel in het bijzonder zal onze geloofs- en levensovertuiging zich doen gelden, waar het gaat juist over die condities van onze profane samenleving, die onmiddellijk samenhangen met de beleving van onze principiële overtuiging. Aldus b.v. waar het gaat om de feitelijke aanspraken van de katholieke Kerk op de haar toekomende plaats in het openbare leven en op de profane hulpmiddelen, zoals b.v. onderwijs, pers, radio enz., die zij nodig heeft om haar goddelijke zending te vervullen. Vervolgens zal onze geloofs- en levensovertuiging in het bijzonder ook een grote invloed uitoefenen op onze sociale en politieke verdraagzaamheid t.o.v. andersdenkende groeperingen en daarmede op onze waardering en erkenning van hun feitelijke aanspraken in de profane samenleving, zoals b.v. heel duidelijk bleek uit de discussies over de aanspraken van het Humanistisch Verbond betreffende de geestelijke verzorging van militairen, gevangenen enz. Uiteraard zal deze door onze geloofs- en levensovertuiging medebepaalde waardering van feitelijke omstandigheden en aanspraken doorwerken op onze opvatting betreffende de aanpassing van het natuurrecht aan deze omstandigheden en aanspraken. Inderdaad doen de verschillen in geloofs- en levensovertuiging zich dan ook practisch juist zeer sterk gevoelen bij de concrete positief-rechtelijke regeling van die kwesties, die onmiddellijk samenhangen met de verhouding van de staat tot de kerken en levensbeschouwelijke groeperingen, met name b.v. in zake huwelijk en gezin, opvoeding en onderwijs, zondagsviering, processievrijheid, het christelijk karakter der natie, de bescherming der openbare zeden enz.

Tenslotte mogen wij uit dit alles samenvattend concluderen, dat onze katholieke visie op het recht fundamenteel een profane visie is, maar dat dit profane karakter doorbroken wordt ten eerste in zoverre onze erkenning en interpretatie van het natuurrecht wordt medebepaald door ons H. Geloof — ten tweede in zoverre de aanpassing van het natuurrecht in het positieve recht wordt medebepaald door onze geloofs- en levensovertuiging. Kortom, onze visie op het recht kenmerken wij als een katholiek-profane visie op het recht.

Nijmegen

A. VAN LEEUWEN, S.J.

SOMMAIRE

Partant de la question : „Qu'est-ce que le droit", l'auteur s'efforce de mettre en lumière les aspects les plus marquants de la conception catholique du droit.

En contraste avec la conception d'origine libérale, et si répandue, d'un droit conçu comme une limitation de la liberté, il définit le droit positif comme étant l'exercice concret, la réalité propre, de la liberté elle-même dans l'extériorité — comme l'adaptation des lois intrinsèques de la liberté aux conditions de fait et particulières du monde extérieur.

En nous basant sur cette définition du droit positif nous pouvons distinguer dans le droit positif lui-même deux moments : les lois intrinsèques de la liberté et leur adaptation au monde extérieur. Le premier de ces moments est généralement signifié par le vocable de droit naturel. Le droit naturel n'est donc pas autre chose qu'un moment constitutif du droit positif, mais il est bien le moment auquel le droit positif emprunte sa réalité en tant que droit, sa valeur morale, sa vertu d'obliger en conscience.

Ces considérations amènent l'auteur à conclure que la conception catholique du droit est fondamentalement une vision profane. Mais le caractère profane du droit positif y est doublement dépassé. Premièrement en ce que la reconnaissance et l'interprétation du droit naturel sont, dans le concret, codéterminées par notre foi — ensuite en ce que l'appréciation des circonstances de fait, et par conséquent également l'adaptation à celles-ci, sont codéterminées par notre conception catholique de foi et de vie.

L'auteur, se résumant, caractérise la conception catholique du droit comme étant une vision catholique-profane.

OVER DE JONGE MARX

CRITISCHE STUDIE

Sedert de MEGA-uitgave van het Marx-Engels-Instituut te Moscou [1]) zijn de jeugdwerken van Karl MARX voor het wetenschappelijk onderzoek toegankelijk geworden. De enkele jeugdwerken, die reeds vroeger waren gepubliceerd, gaven wel enig inzicht in de ontwikkeling van MARX' opvattingen, maar met de bovengenoemde publicatie kon deze evolutie in al haar bijzonderheden opnieuw worden uitgetekend. En dit is wel de moeite waard, want de weg door MARX afgelegd verrast tevens door de grote afstand tussen het uitgangs- en het aankomstpunt en door de korte tijd, waarin hij werd doorlopen. In 1841, toen zijn doctorale thesis over de *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* werd geschreven, was de drieëntwintigjarige MARX nog een orthodox hegeliaan en bijgevolg een idealist. Wanneer hij met ENGELS in 1848, dus zeven jaren later, te Brussel het *Kommunistisch Manifest* schrijft, is hij in het volle bezit van zijn eigen systeem, het historisch materialisme. Dit laatste is de leidende idee gebleven van al zijn latere theoretische en practische werkzaamheden, en na een lange voorbereidende arbeid zal hij trachten het historisch-wetenschappelijk te funderen in *Das Kapital* (I, 1867).

Reeds vóór de MEGA-uitgave hadden verschillende geleerden aan de hand van de enkele reeds gepubliceerde jeugdgeschriften en van de latere werken van MARX het verband bestudeerd, dat evident bestaat tussen de philosophie van HEGEL en de wijsgerige grondslagen van het historisch materialisme [2]), maar sedertdien is het aantal publicaties over dit onderwerp zeer toegenomen [3]). Het centraal probleem van al deze studies is de verhouding van MARX tot HEGEL.

---

[1]) De „Marx-Engels Gesamtausgabe. Im Auftrag des Marx-Engels Institut Moskau. Herausgegeben von D. RJAJANOV". In 1935 werd deze uitgave geschorst. Zijn verschenen : Deel I in drie banden, waarin de jeugdwerken (Frankfurt a/M., Berlijn, 1929-1935), en deel III, bevattende vier banden met de briefwisseling tussen MARX en ENGELS (Berlijn, 1930-1931).

[2]) HELANDER S., *Marx und Hegel. Eine kritische Studie*, Jena, 1922. — MARCK S., *Hegelianismus und Marxismus*, Berlin, 1922. — PLENGE J., *Marx und Hegel*, Tübingen, 1911. — VORLAENDER K., *Die philosophische Entwicklung von Marx und Engels*, Tübingen, 1911. — ID.,*Marx, Engels, Lassalle als Philosophen*, Stuttgart, 1920. — WERYHO L., *Marx als Philosoph*, Bern u. Leipzig, 1894.

[3]) ADAMS H. P., *Karl Marx in his Earlier Writings*, London, 1940. — BEKKER K., *Marx' philosophische Entwicklung, sein Verhältnis zu Hegel*, Zürich, 1940. — CORNU A., *Karl Marx, L'homme et l'oeuvre. De l'hégélianisme au matérialisme historique (1818-1845)*, 1934. — GREGOIRE F., *Aux sources de la pensée de Marx, Hegel, Feuerbach*, Louvain, 1950. — GURVITSCH G., *La sociologie du jeune Marx*. Cah. Intern. de Sociologie, Vol. IV, 3 (1948). — HEISS R., *Hegel und Marx. Symposion*, Jahrb. f. Philos. I (1948) 171-206. — HOOK S.,

MARX heeft zelf in zijn Naschrift voor de tweede uitgave van *Das Kapital* (1873) uiteengezet, hoe hij zijn dialectiek dacht in verhouding tot die van HEGEL. Na enkele kritische beschouwingen over de economische literatuur van zijn tijd, spreekt MARX in het Naschrift over de manier, waarop de eerste uitgave van *Das Kapital* werd onthaald. De recensies geven over het algemeen aan MARX de indruk dat de methode, die hij in zijn groot werk heeft aangewend, weinig begrepen werd, „zoals reeds de elkaar weersprekende meningen van de recensenten bewijzen". Velen vonden de methode te „metaphysisch", of te „deductief" : „de Duitse recensenten schreeuwen natuurlijk over hegelse sophistiek". Verder geeft MARX een lang citaat van een Russische recensent, die zich eerder begrijpend en lovend uitlaat over *Das Kapital*, maar die betreurt dat, terwijl de methode van wetenschappelijk onderzoek op de economie toegepast strict realistisch is, de wijze van voorstellen ongelukkig „Duitsdialectisch" blijkt te zijn.

Het schijnt dus, dat onmiddellijk bij het verschijnen van *Das Kapital* door de recensenten in dit boek een zekere spanning, of liever een zekere tweespalt werd gesignaleerd tussen de economische wetenschappelijke analyses en het aprioristisch, deductief karakter van de conclusies.

MARX gaat nu trachten deze moeilijkheid op te helderen. Hij geeft toe, dat er een formeel onderscheid moet worden gemaakt tussen zijn manier van voorstellen en zijn methode van onderzoek. Deze laatste moet de economische gegevens in al hun bijzonderheden onderzoeken, de verschillende ontwikkelingsvormen van het economisch leven ontleden en de band ontdekken, die deze verschillende vormen met elkaar verbindt. MARX zegt hier dus, dat zijn methode strict inductief is, dat de „bewegingswetten" van het economisch leven van de mens, dus de grondstellingen van zijn historisch materialisme, uit de beschouwing der feiten gewonnen werden alleen door de „Abstraktionskraft" zoals hij zich in een ander verband uitdrukt. Maar, zo gaat hij verder, „eerst nadat dit (inductief) werk is volbracht, kan de werkelijke beweging (van het historisch gebeuren) op een adaequate wijze worden voorgesteld. Gelukt dit, en wordt het leven van de stof op ideëele wijze weerspiegeld, dan kan het er naar uitzien, alsof men met een apriori-constructie heeft te doen".

Deze tekst is zeker niet duidelijk. Wel blijkt, dat MARX denkt, dat al de stellingen van *Das Kapital* een strict wetenschappelijk, in de zin van inductief karakter hebben — is hij niet de stichter van het „wetenschappelijk" socialisme ? — maar men ziet niet goed in, hoe door een „ideëele weerspiegeling" deze door inductie gewonnen wetten de schijn kunnen krijgen van een

---

From Hegel to Marx. Studies in the Intellectual Development of Karl Marx, London, 1936. — LÖWITH K., *Von Hegel bis Nietzsche*, Zürich-New-York, 1941. — MARC A., *Marx und Hegel*. Archives de Philosophie, 15 (1939) 145-173. — MARCUSE H., *Reason ande Revolution. Hegel and the Rise of Social Theory*, London-New-York, 1941. — MORF O., *Das Verhältnis von Wirtschaftstheorie und Wirtschaftsgeschichte bei Karl Marx*, Berlin, 1951. — POPITZ H., *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx*, Basel, 1953. — THIER E., *Nationalökonomie und Philosophie*, Pariser Manuskripte, mit Einleitung von E. Thier, Köln u. Berlin, 1950. — TROELTSCH E., *Ueber den Begriff einer historischen Dialektik*. Hist. Zeitschr. 1818-1819, 119-120.

aprioristische constructie. De vraag zet zich hardnekkig vast: is die schijn niet de verschijning van een aprioristische theorie, die aan het wetenschappelijk onderzoek ten grondslag ligt? Dit vermoeden wordt versterkt door de dialectische methode, die op het economisch-historisch gebeuren wordt toegepast. De maatschappelijke bewegingsvormen schijnen zich zuiver dialectisch door interne contradicties uit elkaar te ontwikkelen. Ook verlaat MARX het onderscheid tussen „Darstellingsweise" en „Forschungsweise" en om het wetenschappelijk karakter van zijn werk te redden, gaat hij zich distantiëren van de hegeliaanse dialectiek. „Mijn dialectische methode", schrijft hij, „is fundamenteel van de hegeliaanse niet alleen verschillend, maar haar direct tegendeel. Voor HEGEL is het denkproces, dat hij onder de naam van Idee in een zelfstandig subject verandert, de demiurg van de werkelijkheid, die alleen zijn uitwendige verschijning vormt. Bij mij is omgekeerd het ideële niets anders dan het materiële, zoals het in het mensenhoofd is omgezet en vertaald". Ook deze tekst is niet zo duidelijk, als hij schijnt op het eerste gezicht. Het inductief beeld van de historische bewegingsvormen is toch ook een soort „vertaling" van de economische realiteit in het mensenhoofd van MARX, en niet de materiële realiteit zelf. Die afstand tussen het denken en het zijn laat steeds de mogelijkheid open van een „mystificatie". En indien MARX dialectisch of in de grond hegeliaans blijft denken, zijn we gerechtigd te vermoeden, dat er iets van de „demiurg der werkelijkheid" in zijn geest is actief gebleven, terwijl hij de economische feiten onderzocht. Misschien is MARX meer idealist gebleven, dan hij meende, en is het effect van dit idealisme, datgene, wat hij meent inductief gevonden te hebben, nl. de absolute, onvermijdelijke, natuurnoodzakelijke omkering van het kapitalisme in de communistische samenleving, door de negatie van de vervreemding of de negatie van de negatie.

MARX ziet dit natuurlijk niet in, en hij gaat er groot op, dat hij dertig jaar vóór *Das Kapital*, toen het hegelianisme nog de mode van de dag was, de hegeliaanse dialectiek van elk idealisme heeft bevrijd, zodat er nog maar alleen een louter materialistische dialectiek kon overblijven. Nochtans, zo vervolgt MARX, is het na de korte bloei van het hegelianisme mode geworden, de grote denker te verguizen en hem te behandelen zoals in LESSING's tijd SPINOZA door Mozes MENDELSSHON werd bejegend, nl. als een „dode hond". Hieraan doet MARX niet mee, want niettegenstaande zijn idealisme was HEGEL toch de baanbreker van het historisch materialisme. „Ik bekende me daarom, schrijft hij, openlijk als de leerling van deze grote denker, en koketteerde hier en daar in het hoofdstuk over de waardetheorie met de hem eigen uitdrukkingswijze. De mystificatie, die de dialectiek in HEGEL's handen ondergaat, belet geenszins, dat hij de algemene bewegingsvormen voor het eerst op omvattende en bewuste wijze heeft voorgesteld. Zij staat bij hem weliswaar op haar kop. Men moet ze omkeren, om de rationele kern in het mystieke omhulsel te erkennen" [4]). In deze tekst, zo lang na de jeugdwerken

[4]) De oorspronkelijke tekst van de hier gecommentarieerde bladzijde van MARX luidt als volgt:

„Allerdings muss sich die Darstellungsweise formell von der Forschungsweise unterschei-

geschreven, bekent MARX zich nog steeds als leerling van HEGEL. Hij erkent, dat hij tot in *Das Kapital* de hegeliaanse terminologie heeft gebruikt — hetgeen voor de hand ligt en op zichzelf onbelangrijk is — en dat hij de dialectiek als algemene beschrijving van „bewegingsvormen" is trouw gebleven. Niettegenstaande al deze verklaringen van MARX blijft de vraag: zijn deze bewegingsvormen geen idealistisch apriori, dat MARX onder de invloed van het hegeliaans denken met zijn objectief-wetenschappelijk onderzoek van de economische phenomenen heeft vermengd, en is op deze wijze de tweeslachtigheid niet te verklaren, die van af het begin bij de critische lezers van *Das Kapital* is opgevallen? Heeft MARX zelf zijn afhankelijkheid van HEGEL naar juiste waarde geschat? En indien hij zichzelf hierin heeft vergist, kunnen wij dan aan de hand van zijn jeugdwerken, waarin de overgang van het dialectisch idealisme naar het dialectisch materialisme te zien is, ons een waarachtiger beeld vormen van de verhouding tussen beide denkers?

In de moderne literatuur over het onderwerp leest men gewoonlijk dat MARX tegenover de *inhoud* van het hegeliaans systeem, nl. de idealistische zelfontwikkeling van de idee, de materialistische evolutie van de productievoorwaarden heeft gesteld, maar dat hij de dialectische *methode* in zijn systeem heeft bewaard. Hierin bestaat zelfs voor sommigen de fundamentele vergissing van MARX, dat hij de dialectiek, die per se uitsluitend past op een ideële ontwikkeling, zonder meer heeft willen toepassen op een stoffelijk gebeuren. Volgens deze critici is de *dialectiek* van het historische *materialisme* een contradictie in de termen [5]).

Deze opvatting is niet irrelevant, maar het onderscheid tussen de inhoud

---

den. Die Forschung hat den Stoff im Detail anzueignen, seine verschiedenen Entwicklungsformen zu analysieren und deren inneres Band aufzuspüren. Erst nachdem diese Arbeit vollbracht, kann die wirkliche Bewegung entsprechend dargestellt werden. Gelingt dies und spiegelt sich nun das Leben des Stoffs ideell wider, so mag es aussehen, als habe es mit einer Konstruktion a priori zu tun.

Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegeleschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozess, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbsständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des Wirklichen, das nur seine aüssere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts andres als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.

Die mystifizierende Seite der Hegelschen Dialektik habe ich vor beina 30 Jahren, zu einer Zeit kritisiert, wo sie noch Tagsmode war. Aber grade als ich den ersten Band des „Kapital" ausarbeitete, gefiel sich das verdriessliche, anmassliche und mittelmässige Epigonentum, welches jetzt im gebildeten Deutschland das grosse Wort führt, darin, Hegel zu behandeln, wie der brave Moses Mendelssohn zu Lessings Zeit den Spinoza behandelt hat, nämlich als „toten Hund". Ich bekannte mich daher offen als Schüler jenes grossen Denkers, und kokettierte sogar hier und da im Kapittel über die Werttheorie mit der ihm eigentümlichen Ausdrucksweise. Die Mystifikation, welche die Dialektik in Hegels Handen erleidet, verhindert in keiner Weise, dass er ihre allgemeinen Bewegungsformen zuerst in umfassender und bewusster Weise dargestellt hat. Sie steht bei ihm auf dem Kopf. Man muss sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken" (*Das Kapital*, Dietz Verl. 1951, I, blz. 15/16).

[5]) H. BARTOLI in *La doctrine économique et sociale de Karl Marx* (1950) verdeelt zijn hoofdstuk over „L'apport hégélien" in: „Acceptation de la méthode" en „Rejet de l'idéalisme" (blz. 22-27). Voor de tegenspraak tussen dialectiek en materialisme cfr. J. P. SARTRE, *Matérialisme et Révolution*, in Temps Modernes, 1 (1946) 1537-1563.

en de methode brengt hier toch geen adaequate oplossing. Bij HEGEL meer dan bij welke denker ook vallen ze a.h.w. samen, en men ziet niet in, hoe MARX alleen de dialectische methode heeft kunnen bewaren zonder op een of andere manier het wezen zelf van het hegeliaans idealisme over te nemen. De vraag kan dan verder worden gesteld, waarin dit idealisme eigenlijk bestaat. Sommigen zien hierin, ten onrechte dunkt ons, een zeker realisme en zelfs menen sommigen in het hegelianisme de kiem van het materialisme te ontdekken, zodat MARX het systeem van HEGEL eenvoudig zou hebben voortgezet en tot zijn eigen natuurlijke conclusie hebben doorgedacht [6]). Voor J. HYPPOLITE is het marxisme slechts een transpositie van de hegeliaanse idee der „vervreemding": „Hier, schrijft hij, is het essentieel keerpunt van de marxistische gedachte en methode : om de menselijke vervreemding te boven te komen, moet men haar niet speculatief begrijpen, men moet ook en vooral tegen de feitelijke condities strijden, die deze vervreemding hebben mogelijk gemaakt en nog mogelijk maken." [7]). Volgens deze opvatting vertoont de continuiteit tussen HEGEL en MARX toch een duidelijke breuk : de hegeliaanse dialectiek werd door MARX overgebracht van het gebied van het zuivere denken, tot dat van de politieke, revolutionnaire daad.

Henri LEFÈBVRE, zelf een marxist, verklaart weliswaar, dat „het essentiële van de hegeliaanse philosophie in het marxisme werd geïntegreerd" [8]), maar deze integratie ging dan toch gepaard met een fundamentele wijziging. „Marx aanvaardt dus, schrijft hij, de beweging van de „Phenomenologie" : elke étappe van de geschiedenis was tevens en tegelijkertijd een affirmatie en een negatie van de Vrijheid, een verwezenlijking en een vervreemding van de mens... Maar Marx past hier op het hegelianisme de hegeliaanse theorie van de beweging toe : het hegelianisme moet worden voorbijgestreefd, omdat het zelf niets anders is dan een vervreemding van de mens" [9]); het is immers het product in het abstracte denken van een reëele alienatie, die door dit abstracte denken niet kan worden overwonnen.

Alleen een grondig onderzoek van de jeugdwerken van MARX kan ons een reëel en levendig inzicht geven in de verhouding van MARX tot HEGEL. In deze jeugdwerken immers zien we de scheiding van deze beide geesten zich voltrekken en kunnen we dus constateren, in hoeverre juist het historisch materialisme het idealisme in zich heeft opgenomen.

---

[6]) In deze zin wordt HEGEL geïnterpreteerd door A. KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel* (1947). Een interessante studie over de materialistische virtualiteiten in het idealisme van HEGEL vindt men in E. CORETH, *Hegel und der dialektische Materialismus*. Scholastik, 27 (1952) 55-67. Cfr ID., *Das dialektische Sein in Hegels Logik*, Wien, 1952.

[7]) J. HYPPOLITE, *La structure du „Capital" et quelques présupposés philosophiques dans l'oeuvre de Marx*. Bull. de la Soc. Franç. de philos. Oct.-Déc. 1948, blz. 169-203.

[8]) „On sait en effet que l'essentiel de la philosophie hégélienne s'est intégrée au marxisme" (H. LEFÈBVRE, *Marx* ; in Les classiques de la liberté, 1947, blz. 10).

[9]) Ibid. blz. 34.

Na zovele studies op dit gebied heeft Heinrich POPITZ het probleem opnieuw opgenomen in zijn recent werk: *Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx* [10]).

In het eerste deel van dit merkwaardig werk plaatst de schrijver het historisch materialisme [11]) van MARX in het perspectief van het tijdsbewustzijn (het „epochale Bewusstsein") van de Duitse romantiek en van de jonghegelianen in het bijzonder. Schrijvers en denkers als HERDER, SCHILLER, NOVALIS, FICHTE, SCHELLING en HEGEL [12]) waren doordrongen van de gedachte, dat zij leefden in een cruciale periode van geestelijke onzekerheid en verwarring, maar waarin de kiemen lagen voor een algehele bevrijding van de mens. Hetzij men de volledige „humanisering" van de mens of de totale terugkeer van de geest tot zichzelf in het vooruitzicht stelde, steeds liet het pathos van een eschatologisch toekomstbeeld over de verwarring van de tijd zijn licht schijnen. Het eerste hoofdstuk van dit boek ontwikkelt deze gedachte op een overtuigende wijze. Deze verklaring lijkt ons veel redelijker en beter gefundeerd dan die andere, volgens dewelke de toekomstutopie van MARX hem zou zijn ingegeven door zijn Joodse afstamming. Nochtans zouden we hier aan willen toevoegen, dat de optimistische philosophie van de geschiedenis van die tijd, in haar geheel genomen, zelf een geseculariseerde vorm schijnt te zijn van de Joods-christelijke eschatologie, die spreekt over „een nieuwe aarde en een nieuwe hemel" aan het einde der tijden. Zo vond de ongelovige Jood MARX bij de ongelovige christelijke schrijvers van zijn tijd een fundamentele opvatting van de geschiedenis, die het Westen te danken heeft aan de christelijke en uiteindelijk aan de Hebreeuwse openbaring [13]).

De figuur van het Duitse idealisme, die in het begin de geest van MARX tot zich aantrok was HEGEL. Dit is duidelijk te zien in zijn proefschrift over de natuurphilosophie van DEMOKRITOS en EPIKOUROS. POPITZ geeft een interessante interpretatie van dit geschrift. Het is materieel gezien een ge-

---

[10]) In de reeks „Philosophische Forschungen", uitg. door Karl JASPERS, Basel, Verlag für Recht und Gesellschaft, 1953, 172 blz., geb. 18.— Zw. frs.

[11]) Een korte definitie van het historisch materialisme vindt men in de *Deutsche Ideologie* van MARX-ENGELS: „Diese Geschichtsauffassung beruht also darauf, den wirklichen Produktionsprozess, und zwar von der materiellen Produktion des unmittelbaren Lebens ausgehend, zu entwickeln und die mit dieser Produktionsweise zusammenhängende und von ihr entwickelte Verkehrsform, also die bürgerliche Gesellschaft in ihren verschiedenen Stufen als Grundlage der ganzen Geschichte aufzufassen und sie sowohl in ihrer Aktion als Staat darzustellen, wie die sämtlichen verschiedenen theoretischen Erzeugnisse und Formen des Bewusstseins, Religion, Philosophie, Moral etc. etc. aus ihr zu erklären und ihren Entstehungsprozess aus ihnen zu verfolgen wo dann natürlich auch die Sache in ihrer Totalität (und darum auch die Wechselwirkung dieser verschiedenen Seiten auf einander) dargestellt werden kann".

[12]) De schrijver had ook kunnen wijzen op KANT, die zich in zijn oude dag tot bespiegelingen over een ideale aardse toekomst liet verleiden. Cfr. J. PIEPER, *Ueber das Ende der Zeit*, onlangs verschenen in Franse vertaling: *La fin des Temps*, 1953.

[13]) Cfr. K. LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschichte*, Stuttgart, 1953, blz. 38-54. LÖWITH aarzelt niet te schrijven: „Der historische Materialismus ist Heilsgeschichte in der Sprache der Nationalökonomie" (blz. 48). Dezelfde gedachte wordt ontwikkeld door J. PIEPER o.c.

detailleerde uitwerking van een klein onderdeel van HEGEL's Geschiedenis van de Philosophie, maar formeel wijst het op een eerste poging, om zich van de verlammende invloed van de grote Meester te bevrijden en zijn systeem te transcenderen, door het zelf in beweging te brengen. MARX wilde niet zoals de andere jong-hegelianen aan de leiband van HEGEL blijven lopen. Hij wilde ontsnappen aan de ellende van alleen maar een „epigoon" te zijn; hij zocht te bewijzen, dat er na ARISTOTELES denkers waren opgestaan, die het onmetelijk gezag van de Stagiriet hadden doorbroken en in een materialistische philosophie het denken van de toekomst hadden voorbereid: EPIKOUROS en de atomisten. ARISTOTELES was een groot denker, maar niet het einde van de Griekse wijsbegeerte; zo ook was HEGEL een geniaal philosoof, maar de mogelijkheid moest bestaan ook hem te overtreffen [14]). MARX schijnt reeds te vermoeden, dat de philosophie, die met HEGEL ten einde is gedacht, zich verder alleen kan ontwikkelen in een *doen*, in een reële, historische handeling, in een revolutie.

Na zijn proefschrift zag MARX zich de weg tot een zuiver wetenschappelijke loopbaan en tot het professoraat door zijn radikale-linkse ideeën afgesneden. Hij trad dan actief op in de journalistiek, weldra als hoofdredacteur van de *Rheinische Zeitung*, die te Bonn werd uitgegeven. Naar onze mening had de schrijver meer de nadruk moeten leggen op het belang van deze journalistieke bedrijvigheid voor MARX' verdere ontwikkeling en ook voor de verandering van zijn houding t.o.v. HEGEL. Zij bracht hem immers in contact met concrete, sociale problemen als de vrijheid van de pers, het recht tot houtsprokkelen in de domaniale bossen, de politiek van de Rheinische Landtag enz.... Hierdoor werd MARX voor het eerst werkelijk psychologisch vervreemd van het louter speculatieve denken en van HEGEL.

In de werken, die te Parijs werden geschreven (1843-44 [15]) treedt eerst voor goed de breuk met HEGEL aan de dag, en ontstaat de oorspronkelijke marxistische opvatting van het historisch materialisme. Uit hetgeen we in onze inleiding zeiden zal het wel gebleken zijn, dat we die uitdrukking „breuk met Hegel" goed moeten verstaan. In feite blijft het denken van de jonge MARX eng verbonden met dat van HEGEL. In het tweede hoofdstuk van zijn boek onderzoekt POPITZ de zeer ingewikkelde verhouding tussen MARX en HEGEL, zoals deze tot uitdrukking komt in zijn *Kritik der hegel-*

[14]) De theorie van het „epigonal"bewustzijn van MARX werd ook door LÖWITH duidelijk in het licht gesteld (o.c. blz. 38-39).

[15]) Chronologische lijst der voornaamste jeugdwerken van MARX:

1841. *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie.*
1843. *Kritik des Hegelschen Staatsrechts.*
Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung; In de Deutsche-Französische Jahrbücher.
1844. *Oekonomisch-philosophische Manuskripte.*
Die heilige Familie oder die Kritik der kritischen Kritik.
1845. *Thesen über Feuerbach.*
1845-1846. *Die deutsche Ideologie* (geschreven door MARX en ENGELS).
1847. *La misère de la philosophie.*
1848. *Manifest der kommunistischen Partei.*

schen Staatsphilosophie en ook de zo belangrijke korte *Einleitung* tot de hegelse rechtsphilosophie. In dit tweede geschrift verschijnt voor het eerst de quasi-metaphysische figuur van Het Proletariaat. Deze beide geschriften zou men kunnen noemen het „Vaarwel aan Hegel" van de jonge MARX, indien zijn latere werken er niet van getuigden, hoe diep hij van het hegeliaanse denken doordrongen bleef. De schrijver meent terecht, dat men zich van het probleem te goedkoop afmaakt met de opmerking dat MARX de inhoud van HEGEL's systeem heeft verworpen en alleen de dialectische methode heeft overgenomen. Een nauwkeurig onderzoek van de teksten wijst uit, dat er reële, vitale wisselwerking bestaat tussen het hegeliaans en het marxistisch denken.

Nochtans schijnt de *Kritik der Hegelschen Staatsphilosophie* het princiep zelf van de hegeliaanse dialectiek te treffen. MARX was overigens niet de eerste onder de jong-hegelianen, om deze kritiek uit te oefenen. Hij werd hierin voorafgegaan door Ludwig FEUERBACH in zijn *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie,* verschenen in RUGE's *Anecdota zur neuesten Philosophie und Publizistik* (1843) en in zijn *Wesen des Christentums* (1844). De schrijver geeft in dit verband een zeer juiste karakteristiek van de merkwaardige invloed, die FEUERBACH op het denken van zijn tijd uitoefende. Alleen schijnt hij ons niet voldoende de nadruk te hebben gelegd op het atheïstische ethos van FEUERBACH's anthropologie. MARX heeft zich geen moeite gegeven, om de analyse van het godsdienstig phenomeen, zoals hij die in de illusie- en vervreemdingstheorie van FEUERBACH vond, te overschrijden, evenmin als hij zijn materialistische omkering van HEGEL heeft verloochend. De studie van POPITZ in haar geheel genomen, verlegt het accent naar een diepe verwantschap van MARX met HEGEL, waardoor o.i. zijn verhouding tot FEUERBACH niet tot haar volle recht komt. In zijn *Thesen über Feuerbach,* reeds in 1845 geschreven, zal MARX zich weliswaar van FEUERBACH distantiëren, maar geenszins voor wat betreft zijn kritiek op de religieuze vervreemding en op het hegeliaans idealisme. Hij wil alleen de abstracte anthropologie van FEUERBACH doortrekken tot de concrete anthropologie van de arbeidende en vervreemde mens. Van FEUERBACH heeft MARX geleerd, ten eerste, dat men de mens niet moet beschouwen als een moment van de geest, maar dat elk phenomeen, dat we geestelijk noemen, voortkomt uit de concrete, reële en stoffelijke mens ; en ten tweede, dat de idee van God een illusorische veruitwendiging is van de concrete mens, een zelfbedrog, waaraan door de kritiek een eind moet worden gesteld, zodat de mens volmaakt zichzelf kan worden. Op deze dubbele basis zal MARX voortbouwen. Hij gaat zich de vraag stellen : hoe komt het, dat de mens zichzelf wil bedriegen, met zijn eigenschappen te vervreemden en aan een ingebeeld wezen toe te schrijven ? Dit is de specifiek marxiaanse vraag, en hierop volgt de kern zelf van het systeem van MARX : de religieuze vervreemding is slechts het resultaat van een diepere, oorspronkelijker vervreemding : die van de arbeidende mens door het privaatbezit. De ver-keerdheid van de mens naar een onmenselijke transcendentie is niets anders dan de weerspiegeling in de productie der

ideeën van de verkeerde verhoudingen in de productie van de materiële goederen en van de sociale verhoudingen.

Dit laatste heeft MARX ook te Parijs ontdekt en wel in de sociaal-economische literatuur van de engelse klassieke economisten en van de franse socialisten. Maar het zijn vooral de engelsen, die hem de wetenschappelijke grondslag voor zijn theorie van het proletariaat en van de privaateigendom hebben geleverd. O.i. heeft de schrijver hier niet het nodige accent op gelegd. In zijn ijver, om MARX zo dicht mogelijk bij HEGEL te brengen, heeft hij het belang van MARX' studie van de liberale economisten evenals zijn afhankelijkheid van FEUERBACH enigszins onderschat. In de werken van SMITH, RICARDO, SAY, MILL e.a. ontdekt MARX de economische „wetten", volgens dewelke b.v. het loon van de arbeider zich automatisch beperkt tot een voor zijn levensonderhoud noodzakelijk minimum, de arbeidskrachten als een waar aan de wet van vraag en aanbod onderworpen zijn, het aantal arbeiders in aantal steeds toeneemt terwijl de rijkdom zich meer en meer concentreert in de handen van enkele kapitaalbezitters. MARX verklaart zelf, dat hij deze economische stellingen aan de basis heeft gelegd van zijn deducties. Het enige verschil is, dat de economisten de toestand van de proletariërs als een noodzakelijk en bestendig element van hun economische constructie beschouwden, terwijl Marx — en hierin is hij hegeliaan — deze constructie in beweging bracht en het proletariaat beschouwde als een noodzakelijk, maar voorlopig, een voorbijgaand, revolutionnair moment in de ontwikkeling van de economische mens. In het proletariaat heeft de vervreemding van de mens zijn uiterste vorm gekregen wegens de totale onteigening van de vrucht van de arbeid; door het dialectische omslaan zullen weldra de onteigenaars worden onteigend; door de revolutie van het proletariaat zal de mens zijn natuurlijke vrijheid herwinnen.

Men zou misschien kunnen vooropstellen, dat, wat KANT was voor HEGEL, de klassieke economisten dit voor MARX waren. HEGEL vond bij KANT een statisch systeem van apriori begrippen, waardoor de natuur in haar intelligibiliteit werd opgebouwd. Wat HEGEL aan KANT verwijt, is niet, dat hij deze begrippen te idealistisch heeft opgevat, maar integendeel dat hij ze niet aprioristisch genoeg heeft kunnen afleiden. In plaats van deze begrippen terug te plaatsen in het perspectief van de realiteit der menselijke ervaring, waaruit ze voortkomen, heeft HEGEL ze als zovele noodzakelijke momenten ingeschakeld in de zelfontwikkeling van de geest. Voor iemand, die realistisch denkt, is die poging een weerlegging ab absurdo van het semi-idealisme van KANT. MARX anderzijds aanvaardt de wetten van de economische mens van de klassieke economisten. In plaats van deze wetten terug te plaatsen in het perspectief van de volledige mens — waardoor deze wetten hun absoluutheid zouden inboeten — heeft hij ze in de ontwikkeling van de menselijke geschiedenis als noodzakelijke momenten ingeschakeld. Men kan dan ook zeggen, dat de marxistische philosophie van de geschiedenis de weerlegging door het ongerijmde is van de liberale economie.

Het verband en tevens het verschil, dat tussen HEGEL en MARX bestaat komt zo aan het licht, wanneer wij ze beiden a.h.w. verrassen op het ogen-

blik, dat ze tegenover het denken van hun tijd persoonlijk stelling nemen. HEGEL beweegt zich uitsluitend op het gebied van het denken; hij ontwikkelt de categorieënleer van KANT tot een dialectiek van de geest. MARX daarentegen beweegt zich op het gebied van de concrete menselijke geschiedenis; hij ontwikkelt de wetten van de „homo oeconomicus" tot een dynamische of dialectische wereldgeschiedenis. De „sfeer" (in hegeliaanse zin), waarin ze zich bewegen, is totaal verschillend: het zijn de sfeer van het zuiver begrijpen en de sfeer van de concrete geschiedenis, die zich in het onmiddellijk waarneembare afspeelt. HEGEL zoekt naar een rationele oplossing van een kentheoretisch probleem — hij zal de „Logik" vinden; MARX zoekt naar de oplossing van een historische situatie — en hij vond de communistische samenleving. Maar al zijn hun uitgangspunt en hun resultaat totaal verschillend, de manier om de aporie, waarvoor zij zich hebben geplaatst, op te lossen vertoont dezelfde karakteristieken van dialectische vervreemding en terugkeer tot zichzelf. M.a.w. hun systemen gelijken op elkaar hierdoor, dat zij *homoloog* zijn.

De gelijkenis tussen HEGEL en MARX is dus toch wel eerder van formele of methodologische aard. Zij denken in een zekere zin op dezelfde wijze; hun wijsgerige vormgeving, hun aprioristische, dialectische visie is dezelfde, maar wat ze eigenlijk aan de wereld te zeggen hebben, heeft slechts analoge contactpunten: zij bewegen zich in verschillende sferen.

Wellicht volgt hieruit, dat de originaliteit van MARX minder hoog moet worden geschat dan die van HEGEL. Een absolute originaliteit is even onaanwijsbaar als b.v. de eerste mens of de eerste Europeaan. HEGEL is ondenkbaar zonder KANT, FICHTE en SCHELLING; maar tegenover deze voorlopers verschijnt de oorspronkelijkheid van zijn visie in een onmiddellijk licht. MARX echter is dubbel afhankelijk: zijn historisch materialisme kan niet worden verklaard buiten de contekst van de liberale economie, en zijn dialectische visie heeft hij te danken aan zijn hegeliaanse geestesvorming. Deze dubbele invloed verklaart de tweeslachtigheid, die men van af het begin in zijn werk heeft opgemerkt en die hij heeft getracht weg te redeneren door zijn onderscheid van de „Darstellungsweise" en de „Forschungsweise".

Het derde gedeelte van de studie van H. POPITZ, getiteld *Der entfremdete Mensch*, bestudeert in de Parijse geschriften van MARX de zin van de vervreemding van de arbeid. De vervreemding is volgens MARX de oorzaak van de privaateigendom. Dit is echter bij hem weer een hegeliaanse omkering, daar hij anderzijds, in het objectief onderzoek van de feiten, de vervreemding heeft ontdekt door de analyse van het bestaande kapitalistisch regime, dus van de privaateigendom. Door deze omkering wordt de vervreemding als een hegeliaanse, verpersoonlijkte daimoon steeds voortwoekerend in de proletarisering van de arbeidende klas en de opeenhoping van de privaateigendom.

Men kent de verschillende vormen van vervreemding, die MARX heeft ontdekt door de analyse van het kapitalistische systeem in zijn liberale periode. Niet alleen wordt de vrucht van de arbeid aan de arbeider ont-

vreemd, ook de arbeid zelf wordt hem ontvreemd, d.w.z. datgene, wat het meest tot de natuur van de mens behoort, nl. arbeiden, voelt de arbeider aan als een vreemd, ondragelijk juk. „Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet ist er nicht zu Hause" [16]). Verder wordt hij door de arbeid van zijn universeel menselijk wezen vervreemd en wordt hij een individu, dat door de arbeid in zijn individueel levensonderhoud moet voorzien. Uit deze verschillende vervreemdingen duikt nu de idee op van de privaateigendom. „De privaateigendom, zegt MARX, komt dus krachtens onze analyse voort uit het begrip van de veruitwendigde arbeid, d.i. van de veruitwendigde mens, van de vervreemde arbeid, van het vervreemde leven, van de vervreemde mens" [17]).

Volgens MARX is overigens de „kapitalist" niet minder vervreemd dan de arbeider. Door het kapitalistische productieproces wordt hij meer en meer gescheiden van de arbeid, dus van zijn mens-zijn, en hoe meer hij „heeft", hoe meer hij de arbeiders ontvreemdt, hoe minder hij zelf „is".

In dit gedeelte van zijn werk meer nog dan elders schijnt ons de schrijver te hebben toegegeven aan zijn ijver, om MARX zo dicht mogelijk bij HEGEL te laten aansluiten. Hij laat nochtans zelf goed uitkomen, hoe HEGEL, wanneer hij in zijn Rechtsphilosophie spreekt over de tegenstelling tussen de weelde en de armoede, geen enkele concrete vorm van sociale oplossing biedt. HEGEL schijnt eerder geboeid door het probleem, hoe men zal kunnen verhinderen, dat de armen tot een „Pöbel", d.i. tot een opstandige massa zouden omslaan en de rust van de staat in het gedrang zouden kunnen brengen. HEGEL is waarlijk geen marxist! [18]). Maar anderzijds meent de schrijver, dat MARX in zijn ontleding van de economische vervreemding aansluit bij de beroemde bladzijde over de meester en de knecht in de *Phänomenologie des Geistes*. We menen dat op dit punt het contact met HEGEL louter accidenteel is en zich beperkt tot het toevallig gebruik van dezelfde uitdrukkingen. Zakelijk gesproken lijken ons geen twee dingen zo ver uit elkaar te liggen als de hegeliaanse beschouwingen over de meester en de knecht en de theorie van de vervreemding van MARX. Voor HEGEL is de hele geschie-

---

[16]) *Oekonomisch-philosophische Manuskripte*, blz. 85.

[17]) *Ibid.* blz. 91.

[18]) R. HEISS meent nochtans in enkele sociologische teksten van HEGEL, nl. in de §§ 241, 243-246 van zijn Rechtsphilosophie over de burgerlijke-kapitalistische productie beschouwingen te vinden, die ook wat de inhoud betreft zouden overeenstemmen met de marxistische analyse van het kapitalisme en zijn „Ueberwindung". MARX zou dus niet alleen de dialectische methode aan HEGEL hebben ontleend, maar ook zijn analyse van de inwendige contradictie van het kapitalisme zou tenminste in de kiem bij HEGEL zijn aan te wijzen, en zoals MARX zou HEGEL het einde der burgerlijke samenleving hebben voorspeld. Dit schijnt ons echter niet het geval te zijn. In § 246 zegt HEGEL weliswaar, dat de burgerlijke maatschappij „over zichzelf heen wordt gedreven" (Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hineingetrieben), maar zoals HEISS zelf wel inziet, wordt hier een bepaalde maatschappij bedoeld, die door de ontwikkeling van de kapitalistische bedrijven *tot kolonisatie* wordt gedwongen. HEGEL kent maar één transcendentie van de burgerlijke maatschappij, en dit is de staat, waarin zij wordt „opgeheven". Voor MARX daarentegen moet de staat worden opgeheven in de realiteit van de communistische samenleving. HEGEL als conservatief burger kan op het stuk van maatschappij en staat onmogelijk in marxistische zin worden verklaard. (Cfr. R. HEISS, *Hegel und Marx*, blz. 137-168).

denis van de meester en de knecht niets anders dan een allegorie voor een verhouding, die zich geheel afspeelt in de wording van de geest. Het is de verhouding van het zelfbewustzijn tot zichzelf, de allereerste beweging van de geest, die zich zelf ontdekt in de identiteit van zichzelf met de andere. Het zelfbewustzijn heeft het andere nodig, om zichzelf als geest te kennen — zoals de meester de knecht nodig heeft om zich zelf van zijn meesterschap bewust te zijn. Deze allegorie heeft n.o.m. niet de minste sociologische, economische en slechts een zeer bijkomstige historische betekenis. Men kan ze geheel weglaten, en de tekst van HEGEL blijft even duidelijk, zoniet duidelijker; en indien men haar op zichzelf beschouwt, buiten de idee, waarvan zij de allegorie is, verliest zij elke sociaal-economische zin. Indien bij gevolg MARX in een of andere tekst op die hegeliaanse allegorie zinspeelt, dan heeft dat slechts een toevallige of liever periferische betekenis. In zijn grote teksten over de vervreemding van de arbeid wordt er niet naar verwezen. De „knecht" van HEGEL kunnen we niet zinvol vergelijken met de proletariër van MARX [19]).

Het vierde en laatste hoofdstuk van het hier besproken boek handelt over de andere grondbegrippen van het historisch materialisme, over het „historisch" karakter van de mens, over de arbeid, die nieuwe behoeften schept, zodat de productiemiddelen en de productiemethoden zich noodzakelijkerwijze kwantitatief en kwalitatief ontwikkelen, met als eindperspectief een communistische samenleving, waarin aan alle menselijke behoeften volledig zal worden voldaan, waarin iedereen alles zal kunnen produceren door een universeel arbeidsvermogen zonder onderscheid tussen handen- en geestesarbeid. De schrijver toont hier uitstekend aan de willekeur van deze futuristische constructie. Zij is niet gebaseerd op het wetenschappelijk onderzoek van de economische feiten, maar op een subjectieve reflectie op ideeën betreffende sociale toestanden. Het is de humanistische idee van de vooruitgang, die wellicht goede diensten kan bewijzen als richtende gedachte, maar die hier wordt verdicht tot een toekomstbeeld, dat in het onmiddellijke bereik ligt van een economische-sociale revolutie. Dit toekomstbeeld beheerst de redeneringen van MARX en elk historisch feit wordt onmiddellijk herleid tot die elementen, welke passen in zijn eschatologisch perspectief. De conclusie van de schrijver is, dat MARX geen historisch bewijs heeft geleverd van zijn historisch materialisme.

De onmogelijkheid, waarin MARX zich bevond, om een sluitend en overtuigend beeld te ontwerpen van de ontwikkeling der geschiedenis kan dus als een argument ab absurdo worden beschouwd, waardoor de theorie van de „economische mens" van de liberale economisten wordt weerlegd. Indien de mens een wezen is, waarvan de essentie bestaat in de economische productie, indien hij bij gevolg in de totaliteit van zijn wezen aan de economische

---

[19]) De communistische schrijvers, die de philosophische waarde van het marxisme willen beklemtonen, door het zo dicht mogelijk bij HEGEL te laten aansluiten, wijzen in het algemeen op het verband, dat zou bestaan tussen de theorie van de uitbuiting van de arbeid en de duistere bladzijden over de meester en de knecht. Zo b.v. H. LEFÈBVRE o.c. blz. 19-22.

wetten is onderworpen, dan kunnen we, doordenkend, komen tot een toekomstbeeld, zoals MARX dit heeft geschetst: het beeld van een economisch volkomen verzadigd wezen. Maar dit toekomstbeeld komt in contradictie te staan met het oorspronkelijk gegeven van een mens, die door de productie zelf steeds nieuwe behoeften schept en dus bij definitie nooit volmaakt voldaan kan zijn. Om dus tot zijn eigen wezen te komen, zou de mens aan zijn eigen wezen moeten verzaken.

We zijn er dus op aangewezen, om het vertrekpunt zelf te onderzoeken, en de methodische twijfel toe te passen op de „homo economicus". Omdat MARX verwaarloosd heeft dit te doen, en aan de hegeliaanse dialectische denkmethode is trouw gebleven, werd hij idealistisch van consequentie tot consequentie voortgedreven tot in het materialistisch droomland van de communistische samenleving.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

ZUSAMMENFASSUNG

In dieser kritischen Untersuchung über das Buch „Der entfremdete Mensch. Zeitkritik und Geschichtsphilosophie des jungen Marx" von H. Popitz betont der Referent die Bedeutung der Jugendschriften von Marx für ein richtiges Verständnis des Verhältnisses zwischen dem hegelschen Idealismus und dem historischen Materialismus. Lässt sich doch die Entwicklung, die Marx von seiner neo-hegelianischen bis zu seiner „marxistischen" Periode durchgemacht hat, in den Jugendschriften nachweisen. Die Arbeit, die Popitz diesen Schriften gewidmet hat, verdient nicht anders als ausgezeichnet genannt zu werden. Zwar glaubt jedoch der Referent bemerken zu müssen, dass Popitz das Verhältnis zwischen Hegel und Marx etwas zu eng hat nehmen wollen; dagegen ergibt sich aus den Jugendschriften, wie Marx sich von Hegel entfernte zuerst durch seine Tätigkeit als Journalist an der Rheinischen Zeitung, dann durch seine Berührungen mit der Anthropologie Feuerbachs, endlich durch seine Beschäftigung mit den französischen Sozialisten und besonders den englischen Ökonomisten. Marx war schliesslich anders interessiert als Hegel: wesentlich ist, nach Ansicht des Referenten, der Hegelianismus eine Reflexion auf die kantischen Kategorien, während der Marxismus eine Reflexion auf die klassische Ökonomie Ricardos ist. Die Art jedoch, in der diese Reflexion erfolgt, ist in beiden Fällen „dialektisch", sodass es sich um *homologe* Systeme handelt.

DE LEER VAN S. THOMAS OVER HET IMAGO CREATIONIS

De woorden uit Genesis „Laat ons de mens maken naar ons beeld en gelijkenis" hebben vele Vaders, theologen en geestelijke schrijvers van Oost en West geïnspireerd tot diepzinnige bespiegelingen over de menselijke natuur en de genade. Reeds bij de H. IRENEUS is deze leer vrij ontwikkeld: zoals Sint PAULUS gaat de bisschop van Lyon in zijn verlossingsleer uit van de parallel tussen Adam en Christus; in Adam is het beeld geschonden, ging de gelijkenis met God verloren, maar Christus heeft het beeld weer hersteld. Soms opponeert hij beeld en gelijkenis in de zin van natuur en genade, zodat dit leerpunt in belangrijke mate bijdroeg tot de ontwikkeling van het te maken onderscheid tussen de natuurlijke en bovennatuurlijke orde.

Werd de imago-leer bij de Alexandrijnen ingebouwd in de theologie van de vergoddelijking van de mens in Christus, waarbij vooral de assimilatie van de geest met God door de gnosis werd benadrukt, in de school van Antiochië werd de mens beschouwd als beeld van God omdat hij het middelpunt en de heer is van de schepping, als de plaatsvervanger van God op aarde. De behandeling van dit onderwerp bij de Griekse Vaders geniet tegenwoordig een vrij grote belangstelling; verschillende monographieën hieromtrent zijn van recente datum.

In het Westen was het vooral Sint AUGUSTINUS die in de laatste boeken van zijn „De Trinitate" het innerlijk leven van de mens analyseerde om er een afstraling in te ontdekken van de H. Drievuldigheid; het is vooral uit deze bron dat de scholastieken, op het voorbeeld van LOMBARDUS, hun gegevens hebben geput.

Bij Sint THOMAS komt de imago-kwestie verschillende malen ter sprake; om ons te beperken tot de *Summa theologica:* in I 35 wordt God de Zoon beschouwd als het volmaakte beeld van de Vader; in I 45, 7 wordt het beeld van de H. Drievuldigheid in de schepselen beschreven, terwijl in I 93 de mens wordt getoond als de kroon op het scheppingswerk, omdat hij Gods beeld is [1]). In het hiervolgend artikel zullen we niet heel deze leer behandelen; we stellen ons slechts ten doel na te gaan wat S. THOMAS zegt over het z.g. imago creationis, waarbij we vooral aandacht zullen schenken aan de ontwikkeling die we op dit punt menen te hebben waargenomen.

Het lijkt me niet nodig, de notie „beeld" zoals S. THOMAS die opvat nog eens uiteen te zetten; S. THOMAS zelf doet het minstens twaalf keer in zijn verschillende werken, en het komt steeds op hetzelfde neer. Hij nam deze

---

1) In zijn commentaar op LOMBARDUS kan men drie parallelplaatsen aanwijzen: *1 Sent.* d. 3; d. 28 q. 2; *2 Sent.* d. 16; verder is belangrijk *De Ver.* 10, 7; *De Pot.* 9, 9; *1 Cor.* cap. 11 lect. 2.

notie over van S. AUGUSTINUS, en als elementen van deze notie benadrukt hij de min of meer soortelijke gelijkenis krachtens oorsprong. De gelijkenis met het oerbeeld hoeft niet per se een eenzinnige noch een analoge wezensgelijkenis te zijn: soms vertoont het beeld slechts een overeenkomst met het voorbeeld in een kenteken dat eigen is aan de soort, in een bijkomstige eigenschap, zoals een stenen beeld van Hercules alleen de uitwendige gedaante uitbeeldt. En omdat de beeldgelijkenis moet voortkomen uit het oerbeeld krachtens de aard van de voortkomst, kan in de thomistische terminologie de H. Geest geen „Beeld van de Zoon" worden genoemd, zoals de Griekse Vaders plegen te doen [2]).

In zekere zin kan men alle geschapen dingen beeld van God noemen: God immers kent alle bestaande en mogelijke dingen formeel, m.a.w. in het verstand van de goddelijke kunstenaar zijn begrippen die de wijze waarop deze dingen Gods wezen participeren, uitdrukken; naar deze concepten, de „rationes exemplares", zijn alle dingen gemaakt, zodat alle geschapen dingen een beeld zijn van de ideeën in Gods verstand [3]). Op deze wijze echter wordt hier het beeld zijn van God niet verstaan: hier bedoelen we een gelijkenis van het schepsel met de goddelijke natuur:

„Imago accipitur a Boetio secundum rationem similitudinis, qua artificiatum imitatur speciem artis, quae est in mente artificis. Sic autem quaelibet creatura est imago rationis exemplaris, quam habet in mente divina. Sic autem non loquimur nunc de imagine, sed secundum quod attenditur secundum similitudinem naturae, prout scilicet primo enti assimilantur omnia, in quantum sunt entia; et primae vitae, in quantum sunt viventia; et summae sapientiae, in quantum sunt intelligentia." [4])

In deze laatste zin worden niet alle schepselen beeld van God genoemd, maar alleen die welke God zo volmaakt mogelijk uitbeelden: de intellectuele wezens. De verstandelijkheid van engelen en mensen zegt echter geen soortelijke wezensovereenkomst met God: wij zijn van een andere natuur. Daarom zijn we geen beeld van God zoals de zoon beeld is van de koning, maar zoals de afbeelding op een muntstuk de koning uitbeeldt [5]).

Alleen de intellectuele schepselen zijn beeld van God; zij alleen geven de verstandelijkheid van God formeel weer. Daarom is de mens beeld van God niet volgens heel zijn natuur, maar alleen met het meest verhevene in zijn natuur, waardoor hij uitsteekt boven de redeloze schepselen:

---

[2]) I 35, 2.

[3]) *1 Sent.* d. 19 q. 5 a. 2 ad 4; dit komt dikwijls terug: *1 Sent.* d. 8 q. 1 a. 3 ad 2; d. 36 q. 1 a. 3; d. 36 q. 2; *2 Sent.* d. 16 q. 1 a. 2; ad 2; *De Ver.* q. 4 a. 4-8; 1 *c.G.* cap. 54 in f.; *De div. nom.* cap. 5 lect. 3; *Summa Theol.* I 15, 3; I 93, 2 ad 4.

[4]) I 93, 2 ad 4.

[5]) I 93, 1 ad 2; cf. *1 Sent.* d. 28 q. 2 a. 1 ad 3; *2 Sent.* d. 16 q. 1 a. 1. Deze vergelijking komt herhaaldelijk terug bij de scholastieken; zij steunt op Matth. 22, 19: „Laat Mij de cijnspenning zien. Ze hielden Hem een tienling voor. Jesus zeide hun: Wiens beeld en randschrift is dit? Ze zeiden: van de keizer." Zoals andere commentatoren past S. THOMAS deze tekst toe op de mens als beeld van God: in Matth. cap. 22 n. 2: „Mystice sic: nos habemus animam quae est ad imaginem Dei; ideo eam Deo reddere debemus."

„Id autem in quo creatura rationalis excedit alias creaturas, est *intellectus sive mens*. Unde relinquitur quod nec in ipsa rationali creatura invenitur Dei imago nisi secundum mentem." [6])

Hiermee zijn we aangeland bij de kwestie over het subject van het beeld Gods in de mens, en een korte uitweiding daarover lijkt me dienstig.

Van het begin af aan heeft S. THOMAS dat verhevenste in de mens, waardoor hij beeld van God is, „geest" genoemd, „mens". Deze naam is weer ontleend aan S. AUGUSTINUS, en ook de structuur van de „mens" wordt opgevat in Augustijnse geest [7]). De aard van de geest wordt ex professo besproken in *De Ver*. q. 10; vooral art. 1 is belangrijk: „Utrum mens, prout in ea est imago Trinitatis, sit essentia animae vel aliqua eius potentia." Het antwoord is nog al complex, omdat „mens" op twee manieren kan worden verstaan:

„Patet ergo quod mens in anima nostra dicit illud quod est altissimum in virtute ipsius; unde cum secundum id quod est altissimum in nobis, divina imago inveniatur in nobis, imago non pertinet ad essentiam animae nisi secundum mentem, prout nominat altissimam potentiam eius; et sic mens, prout in ea est imago, nominat *potentiam* animae et non essentiam; vel si nominat essentiam, hoc non est nisi in quantum ab ea fluit talis potentia." [8])

De „mens"is dus het hoogste vermogen van de ziel; of het is de ziel zelf in zover dit hoogste vermogen aan haar ontspringt. Tot juist begrip zij hier aanstonds opgemerkt dat S. THOMAS met dat hoogste vermogen niet het verstand of de wil afzonderlijk bedoelt, maar een „genus quoddam potentiarum animae" [9]), zodat de „mens" wordt opgevat als het samenstel van alle zuiver geestelijke vermogens [10]). Omdat de ziel immers de enige zelfstandigheidsvorm is in de mens, deelt zij zowel het plantaardig en zinnelijk als het geestelijk leven mee; alleen in deze laatste functie nu heet zij „mens": de „apex animae"; de ziel als uitstijgende boven de stof en in zekere mate onafhankelijk van de stof.

In zijn latere werken, namelijk in de *theologische Summa* en in het commentaar op de brieven van S. PAULUS, gebruikt hij in plaats van „mens" vaker het woord „spiritus" of „intellectus" [11]), daartoe geïnspireerd, gedwongen, door de tekst van S. PAULUS zelf. Met de bovengegeven uitleg uit *De Ver*. vergelijke men bijv. zijn commentaar op de woorden „spiritualis autem iudicat omnia":

„Est autem notandum, quod spiritus nominare consuevimus substantias incorporeas. Quia igitur aliqua pars animae est quae non est alicuius organi corporei actus, scilicet pars intellectiva, comprehendens intellectum et voluntatem, huiusmodi pars animae spiritus hominis dicitur: quae tamen a Spiritu

---

6) I 93, 6.
7) Vergelijk S. AUGUSTINUS: *De Trinitate* lib. 15 n. 11.
8) *De Ver*. 10. 1.
9) Ibid. ad 2.
10) Ibid.
11) *1 Cor*. cap. 2 lect. 3; *1 Cor*. cap. 15 lect. 2; *Gal*. cap. 5 lect. 4; *Ephes*. cap. 4 lect. 7; *1 Thess*. cap. 5 lect. 2; *Hebr*. cap. 4 lect. 2; *S. Th*. I 93, 6; I 79, 1.

Dei et illuminatur secundum intellectum, et inflammatur secundum affectum et voluntatem."

Meermalen benadrukt hij dat de ziel en de geest niet wezenlijk verschillen zoals „sommigen" hebben geleerd, maar dat het één ziel is in verschillende functies. Duidelijk vat hij alles samen in zijn commentaar op de woorden van S. PAULUS: „Et pertingens usque ad divisionem animae et spiritus":

„Secundum enim Apostolum tria sunt in homine, scilicet corpus, anima et spiritus... Quid enim sit corpus, notum est. Anima autem est quae dat corpori vitam; spiritus vero in rebus corporalibus dicitur quid subtile et ideo significat substantias immateriales... Spiritus ergo in nobis dicitur illud per quod communicamus cum substantiis spiritualibus; anima vero illud per quod communicamus cum brutis. Et sic *spiritus est mens humana, scilicet intellectus et voluntas.*" [12])

Ook in zijn laatste werken gebruikt hij „mens" dus nog „prout nominat altissimam potentiam" [13]), en deze beschouwingswijze is belangrijk voor de geest als drager van het beeld van de H. Drieëenheid, althans als men het beeld opvat in de geest van S. AUGUSTINUS, zoals THOMAS aanvankelijk deed. P. GARDEIL, die de betekenis van „mens" in de werken van S. AUGUSTINUS en van S. THOMAS geanalyseerd heeft, komt mijns inziens terecht tot het besluit dat S. THOMAS de „mens" eerder als een vermogen opvat als hij haar neemt als beeld, en in dat geval komt de wezenheid van de ziel op de achtergrond; maar als hij de zaak op zich beschouwt, neemt hij „mens" gewoonlijk rechtstreeks als wezenheid van de ziel, beschouwd in haar hoogste volmaaktheid: „secundum quod ab ea nata est progredi talis potentia." [14])

Tegen P. HÜBSCHER [15]) lijkt me dat we vast moeten houden dat ook waar S. THOMAS de geest beschouwt als beeld van de H. Drievuldigheid, hij de wezenheid van de ziel toch niet totaal uit het begrip „geest" uitsluit; verschillende keren immers merkt S. THOMAS zelf op dat ook de wezenheid van de ziel deel uitmaakt van het beeld, als afbeelding van de goddelijke wezenheid:

„Imago Trinitatis in anima attenditur non secundum potentiam tantum, sed etiam secundum essentiam; sic enim repraesentatur una essentia in tribus personis, licet deficienter." [16])

Correcter is het dus, met P. GARDEIL te zeggen dat in de betekenis van geest als beeld van de H. Drievuldigheid de geestelijke vermogens op de voorgrond staan, maar dat de wezenheid van de ziel er als het ware doorheen schemert.

Men kan de geest beschouwen als beeld van God in zover dit natuurlijkerwijze kenbaar is. Men kan ook uitgaan van Gods inwendig, trinitair leven,

---

[12]) *Hebr.* cap. 4 lectio 2.

[13]) *De Ver.* 10, 1.

[14]) A. GARDEIL: *La Structure de l'âme et l'expérience mystique.* 2me éd. Paris 1927[3] p. 27-28.

[15]) Dr P. Ignatius HÜBSCHER O.S.B.: *De Imagine Dei in homine viatore. Secundum doctrinam S. Thomae Aquinatis.* Lovanii 1932, p. 23.

[16]) *De Anima* a. 12 ad 6; cf. *De Ver.* 10, 1 in f.; *S. Th.* I 93, 9 ad 2.

en daarvan een afbeelding zoeken in de menselijke geest. De manier waarop S. THOMAS dit laatste uitwerkt, in navolging van S. AUGUSTINUS, zullen we hier aan een onderzoek onderwerpen. Vervolgens kan men de menselijke geest beschouwen in de natuurlijke staat, met louter natuurlijke vermogens waarmee zij de dingen rondom en vooral zich zelf kent : het imago creationis ; ofwel in de bovennatuurlijke staat : het imago recreationis, als men de menselijke geest beschouwt in bovennatuurlijk contact met God, die door de genade-inwoning de geest in Zijn goddelijk leven doet delen. De terminologie : imago creationis en recreationis ontleende S. THOMAS aan de *Glossa Ordinaria*[17]) : „Imago creationis, ratio ; imago recreationis, gratia ; similitudinis, tota Trinitas." Deze drievoudige indeling neemt S. THOMAS in de *Sententies*[18]) over, met de uitleg die ANSELMUS er van gaf. In de *Summa* I 93, 4 echter verstaat hij imago creationis en recreationis respectievelijk nog als beeld in de natuurlijke en bovennatuurlijke orde, terwijl hij het imago similitudinis daar neemt als het beeld in het eindstadium, in de zalige aanschouwing. In dit artikel bedoelen we met imago creationis : de mens als beeld van de H. Drieëenheid in de natuurlijke orde, en wel op de manier waarop S. THOMAS dat uitwerkt : de mens beschouwd in zijn zelfkennis. Deze naamgeving gaat vooral terug op *De Pot.* 9, 9 :

„Alio modo (apparet similitudo in creaturis) secundum eamdem rationem operationis ; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest *se* intelligere et amare sicut et Deus, et sic verbum et amorem *sui* producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis."

Enkele regels verder noemt S. THOMAS zelf het beeld in dit stadium, zo opgevat : imago creationis.

I. Mens, Notitia, Amor

De menselijke geest is dus de bron waarin Gods aanschijn zich weerspiegelt. Maar om de trekken van dat beeld duidelijker te onderscheiden, moeten we het leven van onze geest nauwkeuriger onderzoeken.

Van de vele wijzen waarop S. AUGUSTINUS de H. Drievuldigheid afgebeeld vond in de mens, hebben de scholastieken slechts de twee voornaamste overgenomen : het „eerste beeld" van AUGUSTINUS : mens, notitia, amor ; en het „tweede beeld" : memoria, intelligentia, voluntas. In tegenstelling met S. AUGUSTINUS behandelt LOMBARDUS eerst het tweede beeld omdat hij dat het volmaakste vond ; het eerste brengt hij nauwelijks ter sprake. S. THOMAS volgt de rangorde van LOMBARDUS in *1 Sent.* d. 3 en in *De Ver.* 10, 3. Verder komt het eerste beeld nog voor in *De Spirit. Creaturis* a. 11 ad 1. De stof over deze beschouwingswijze van de menselijke geest als beeld vinden we dus in de werken uit de eerste tijd en uit de middenperiode van THOMAS' leven[19]).

---

[17]) *Glossa Ordinaria,* geschreven door ANSELMUS VAN LAON (gestorven 1117); *M. L.* 113 onder de naam STRABO ; in het commentaar op ps. 4, 7 : „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine."

[18]) *1 Sent.* d. 3 in divisione secundae partis textus.

[19]) Over het imago prima bij S. AUGUSTINUS, *De Trinitate* lib. 9, zie M. SCHMAUS : *Die*

De geest is de meest geestelijke zône van de ziel: het hoogste geestelijke vermogen, of wel de wezenheid van de ziel in zover dit vermogen aan haar ontspringt; in deze diepte moet de afbeelding van de H. Drievuldigheid gezocht worden. De H. Drievuldigheid nu is één natuur in drie Personen, die onderscheiden zijn door tegengestelde relaties; de eenheid van natuur en het onderscheid in de Personen, dat zijn de eerste twee trekken welke in de afbeelding tot uitdrukking moeten komen. Die Personen komen vervolgens in een bepaalde orde uit elkaar voort, en zijn volkomen aan elkaar gelijk; dat zijn de voornaamste kenmerken volgens welke reeds S. AUGUSTINUS de waarde van de verschillende beelden beoordeelde; S. THOMAS echter telt ze voor het eerst samen[20]).

Hoe de H. AUGUSTINUS tot dit beeld kwam, hoeven wij hier niet te behandelen: S. THOMAS ontving het kant en klaar, dus zullen we slechts aangeven hoe hij meent dat dit beeld moet worden opgevat. Volgens THOMAS neemt S. AUGUSTINUS in het beeld „mens, notitia, amor" de wezenheid van de geest zelf, samen met twee hebbelijkheden die niet als accidenten van het wezen van de geest zijn onderscheiden, doch er wezenlijk mee samenvallen: „haec assignatio sumitur secundum essentiam et habitus consubstantiales." [21]) De geest wordt hier beschouwd als het verhevenste deel van de ziel, niet als onderscheiden van haar vermogens, maar samen met haar geestelijke vermogens[22]). De kennis daarentegen, „notitia", en de liefde, zijn wezenshebbelijkheden; wat dat aan mysteries inhoudt, zullen we trachten te onthullen.

Op de eerste plaats moet men bedenken dat in dit eerste beeld de geest genomen wordt in haar zelfkennis en in haar zelfliefde[23]). Gewoonlijk neemt S. THOMAS die kennis en die liefde in het habituele stadium, maar minstens één keer zegt hij dat men ze ook als akten kan nemen[24]); dit laatste geval zullen we naderhand afzonderlijk bespreken, eerst zullen we iets zeggen over de kennis en de liefde als wezenshebbelijkheden; dit is van belang om te begrijpen wat S. Thomas in het imago recreationis bedoelt met de „habituele" kennis van God.

Ons verstand kan in drie verschillende phasen verkeren[25]): in louter potentie, als namelijk alleen het vermogen gegeven is, als tabula rasa; in een habitueel stadium, als het kenbeeld reeds verworven is; en op de derde plaats: in aktuele kennis. In dat tweede stadium is het object reeds aanwezig

---

psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus. Münster Aschendorf 1927, p. 250 ss; GARDEIL, *o.c.* p. 50-76; C. BOYER S.J.: *L'Image de la Trinité, synthèse de la pensée Augustinienne*. Gregorianum 1946 p. 173-191.

[20]) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 4.

[21]) *1 Sent.* d. 3 q. 5 sol.

[22]) Ibid. Cf. *De Ver.* 10, 1 ad 1.

[23]) *De Spirit. Creat.* a. 11 ad 1; zie S. AUGUSTINUS, *De Trinitate* l. 15 cap. 3 n. 5: „In nono ad imaginem Dei, quod est homo secundum mentem, pervenit disputatio, et in ea quaedam trinitas invenitur, id est mens et notitia qua *se* novit et amor quo *se notitiamque suam* diligit."

[24]) *De Spirit. Creat.* a. 11 ad 1.

[25]) *De Anima* lib. 2 lect. 11; *De Ver.* 8, 6 ad 7; *S. Th.* I 58, 1.

in de kenner als kenbaar voorwerp: als de kenner wil, kan hij overgaan tot de kendaad, het is alleen zijn wil die hem weerhoudt: „habitus est, quo quis utitur cum voluerit." [26]) Een serie verworven kenbeelden die in het geheugen worden bewaard, noemt THOMAS een „habitus scientiae":

„Species intelligibiles in intellectu possibili remanent post actualem considerationem, et harum ordinatio est habitus scientiae." [27])

Deze laatste teksten handelen over verworven hebbelijkheden: over kenbeelden die geput zijn uit voorwerpen buiten de kenner. Maar soms past S. THOMAS de naam „habitus" ook toe op die kenvoorwerpen welke in de kenner zijn: niet door verwerving of door akten van de kenner, maar uiteraard; namelijk de ziel zelf en God; die twee voorwerpen immers zijn altijd aan onze geest tegenwoordig:

„Quando ab anima cognoscitur aliquid quod est in ipsa non per sui similitudinem, sed per suam essentiam ,ipsa essentia rei cognitae est loco habitus. Unde dico, quod ipsa essentia animae, prout est nota a se ipsa, habet rationem habitus." [28])

Zoals een boom aan de oever zich spiegelt in het water, zo is de geest steeds aan zich zelf tegenwoordig als object van onmiddellijke kennis; geen enkel verworven kenbeeld is vereist om deze „habituele" kennis te hebben [29]). Omdat nu de notitia, zoals we zeiden, slaat op de zelfkennis van de geest, wordt het beeld „mens, notitia, amor" begrijpelijk; alleen moet men nog in aanmerking nemen: „sumitur hic notitia materialiter pro re nota" [30]). Daaruit resulteert dan: de geest genomen als subject; als tweede lid de geest genomen als object van habituele kennis; en ten derde de geest als object van habituele liefde, tegenwoordig aan het subject. Zo ontdekte S. AUGUSTINUS een drieheid, een drieëenheid, in de natuur van onze geest, ook zonder dat er enige akt gesteld wordt: de geest als subject van kennis en liefde; „notitia", d.i. dezelfde geest als kenbaar voor zich zelf, en de liefde, d.i. de „mens" als beminnelijk voor zich zelf. Aldus is de geest uiteraard tegengesteld in zich zelf als subject en object; dat volgt uit haar geestelijke structuur waardoor zij tegenwoordig is aan zich zelf, waardoor zij kan reflecteren op zich zelf. Natuurlijk heeft men zo nog geen drie personen, maar toch een vage afbeelding van de drie goddelijke Personen.

Als men de kennis en de liefde aldus uitlegt, is het duidelijk dat men met „habitus consubstantiales" te doen heeft: de kenbare en beminbare geest zijn

---

[26]) *S. Th.* I II 50, 5; *De Anima* Lib. 2 lect. 11: „Qui habet habitum scientiae, dicitur potens, quia cum vult, potest considerare, nisi aliquid extrinsecum per accidens impedit."

[27]) *De Ver.* 10, 2 in f.

[28]) *1 Sent.* d. 3 q. 5 ad 1.

[29]) In *De Ver.* 10, 8 wordt de kennis welke de geest van zich zelf heeft in den brede uitgewerkt; in de *S. Th.* I 87, 1 wordt dezelfde kwestie behandeld voor de geest die nog met het lichaam is verbonden; voor de ziel in gescheiden toestand zie I 89, 1 en 2. Volgens S. THOMAS is voor de geest hier op aarde slechts de habituele kennis van zich zelf onmiddellijk; zo gauw ze overgaat tot aktuele zelfkennis, veronderstelt dat een kendaad met een uitwendig kenobject. In de gescheiden staat echter kan de geest volgens S. THOMAS onmiddellijk zich zelf schouwen in akt.

[30]) *1 Sent.* d. 3 q. 5 ad 1.

identiek met de kennende en beminnende geest; deze „hebbelijkheden" zijn de geest zelf als voorwerp van haar eigen akten. De consubstantialitas komt dus in dit beeld goed naar voren:

„notitia qua anima se ipsam novit, *non est in genere accidentis* quantum ad id quo habitualiter cognoscitur, sed solum ad actum cognitionis qui est accidens quoddam; unde etiam Augustinus in IX De Trinitate cap. 4 dicit quod substantialiter notitia inest menti, secundum quod mens se ipsam novit." 31)

Het beeld „mens, notitia, amor" ontdekken we dus in het wezen van de ziel zelf, in de geest op zich genomen, zonder nog de akten daarin te betrekken. S. AUGUSTINUS en de scholastieken benadrukken nog, dat we aldus tegengestelde betrekkingen kunnen aanwijzen tussen de geest als subject en object; dat er een orde is tussen subject, kennis en liefde; dat ook een zekere gelijkheid niet ontbreekt: de geest is even kenbaar en beminnelijk als zij is. Van eigenlijke voortkomsten kan men echter in dit beeld in zijn habitueel stadium niet spreken.

Als we de zielsleer van meerdere philosophen en psychologen van tegenwoordig aan deze leer toetsen, bemerken we een grote overeenkomst. Wat AUGUSTINUS en THOMAS hier beschrijven als het diepste en hoogste in de mensenziel, dat het goddelijke leven het best weerspiegelt, mogen we mijns inziens benaderen met wat tegenwoordig genoemd wordt „het primitief zelfbewustzijn", en met wat sommige geestelijke schrijvers noemen „het centrum van de ziel". Als grond immers van alle particuliere, innerlijke belevenissen, hetzij op het terrein van het kennen, hetzij op dat van het streven, wijzen velen op die tegenwoordigheid van de geest aan zich zelf, waardoor ons ik een zich heeft. Zo spreekt Dr Edith STEIN 32) over het algemeen ikbewustzijn als van de meest oorspronkelijke vorm van zelfkennis: „das Für-sich-selbst-dasein". Dat „zich" is als een ruimte waarin het ik zich kan bewegen om het meer en meer te doorgronden; het ik is de bewoner van dit inwendig kasteel, de Seelenburg, waarvan de zintuigen de poorten zijn, en waarin men in de natuurlijke orde inkeert door het innerlijk bewustzijn 33). Dit kenbaarzijn voor zich zelf ligt ten grondslag aan alle particuliere kendaden, omdat in elke afzonderlijke kenakt dat kenbaar ik wordt aangedaan door een kenobject dat van het ik is onderscheiden. Door die kenbaarheid kan mijn ik het andere worden en kan ik het andere kennen. Hetzelfde geldt voor het strevingsleven; want onze geest is niet alleen aan zich tegenwoordig als voorwerp van kennis, maar ook als voorwerp van liefde: „Het is mijn oorspronkelijke zelfaffirmatie als strevende geest die in al onze intentionele wilsdaden verbijzonderd wordt." 34) Het andere streven we slechts na in

---

31) *De Ver.* 10, 8 ad 14.

32) Dr Edith STEIN: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins.* Edith Steins Werke II. E. Nauwelaerts, Louvain 1950 p. 395.

33) Ibid. p. 344 nota 33.

34) S. STRASSER: *Het Zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie.* W. Smolders 1950 p. 175.

zoverre mijn geest erdoor wordt aangedaan. Terecht besluit dan ook P. HUGUENY [35]) in zijn artikel over het subject van het beeld van de H. Drievuldigheid:

„Nous dirons que le centre de l'âme, le „mens", le sujet dans lequel s'épanouit l'image de la Sainte Trinité, est le „moi conscient" exerçant les fonctions supérieures de son intelligence et de sa volonté, en prenant conscience, amoureuse de lui-même."

Waar S. THOMAS het imago prima bespreekt, neemt hij het in het stadium van habituele kennis en liefde. Een maal echter zegt hij uitdrukkelijk dat men de notitia en de amor ook als akten kan verstaan:

„Manifestum autem est quod notitia et amor, de quibus Augustinus loquitur, non nominant potentias, sed *actus aut habitus*." [36])

Zo opgevat beschouwt hij dus de geest in een aktueel liefdevol zelfbewustzijn, een ikbewustzijn dat geëxpliciteerd is door innerlijke waarnemingen. De manier waarop dit gebeurt geeft THOMAS aan in *De Ver.* 10, 8: aktuele zelfkennis kunnen we slechts verwerven door reflectie op onze daden, die op hun beurt een object veronderstellen dat van mijn ik is onderscheiden. Onze ziel nemen we slechts waar als princiep van onze akten, niet onmiddellijk in zich zelf. Men kan dus niet zonder meer zeggen dat de zelfervaring „onmiddellijk" is, omdat er altijd een akt voor vereist is die op zijn beurt een object veronderstelt dat van het ik is onderscheiden. Maar omdat anderzijds dat extrinsieke kenobject slechts de voorwaarde is opdat het terugbuigen op mijn kenakt mogelijk zij, kan men toch van „onmiddellijke zelfwaarneming" spreken: ik neem waar dat ik iets ken.

Volgens S. THOMAS is dit eerste beeld onvolmaakt in vergelijking met het tweede; in zijn vroegere werken brengt hij het dan ook maar weinig ter sprake. Met name komt de gelijkheid van de drie elementen zeer gebrekkig tot uitdrukking:

„Sed quia mens, etsi se totam quodammodo cognoscat, etiam quodammodo se ignorat, prout scilicet est ab aliis distincta, et sic etiam se quaerit, ut Augustinus consequenter probat, ideo quia notitia non totaliter menti coaequatur, accipit in anima tria quaedam propria mentis, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae nullus ignorat se habere; et in istis tribus potius imaginem Trinitatis assignat, quasi prima assignatio sit quodammodo deficiens." [37])

Zoals LOMBARDUS en andere scholastieken neemt THOMAS daarom zijn toevlucht tot het beeld van de drie vermogens. We zullen echter zien dat hij

---

[35]) P. Etienne HUGUENY O.P.: *Le Fond de l'âme, le „mens", et l'image de la sainte Trinité.* La Vie Spirituelle (Suppl.) XXX 1932 p. (25).

[36]) *De Spirit. Creat.* 11 ad 1; hetzelfde misschien in *1 Sent.* d. 3 q. 5 ad 2. Wat S. AUGUSTINUS betreft, geeft SCHMAUS o.c. p. 250 aan dat de term notitia bij S. AUGUSTINUS een ontwikkeling doormaakt; niettemin: „Trotz des Bedeutungswechsels von notitia darf man daran fest halten, dass Augustinus das Bild der Trinität im Ternar: Geist, *aktuelles* Selbstbewusstsein und *aktuelle* Selbstliebe sieht."

[37]) *S. Th.* I 93, 7 ad 2; cf. 1 Sent. d. 3 q. 5 a. 1.

in zijn latere werken komt tot een opvatting die hem heel dicht naar het eerste beeld terugvoert.

II. Memoria, Intelligentia, Voluntas

In zijn vroegere werken [38]) houdt S. THOMAS, op gezag van de H. AUGUSTINUS en van zijn tijdgenoten, het beeld van de drie vermogens voor het volmaakste beeld van de H. Drieëenheid:

„Augustinus in multis ostendit similitudinem Trinitatis esse, sed in nullo esse perfectam similitudinem, *sicut in potentiis mentis*, ubi invenitur distinctio consubstantialis et aequalitas." [39])

Ook hier wordt de menselijke geest weer beschouwd in haar inwendig leven: niet als uiteraard tegengesteld in zich zelf, maar in zover zij draagster is van drie geestelijke vermogens. De eenheid van de goddelijke wezenheid wordt voorgesteld door de wezenheid van de ziel, waarmee de drie vermogens „quodammodo" vereenzelvigd worden. De drie geestelijke vermogens zijn immers volgens de bekende uitdrukking van de H. AUGUSTINUS „una vita, una mens, una essentia." [40]) Het heeft S. THOMS veel tijd en moeite gekost, die vereenzelviging van de wezenheid van de ziel met haar vermogens een orthodoxe zin te kunnen geven. Enerzijds houdt hij natuurlijk staande dat de vermogens van de wezenheid van de ziel zijn onderscheiden, maar anderzijds moet hij, om de consubstantialitas van het beeld te redden, het adagium van AUGUSTINUS „quodammodo" redden. Zoals nog meerdere keren zal opvallen, is een zekere gekunsteldheid bij de interpretatie van dit beeld niet te ontkennen.

„Oportet ad perfectam imaginis rationem, ut creatura sit, vivat, et intelligat. In hoc enim perfectissime secundum genus conformatur essentialibus attributis. Et ideo quia in assignatione imaginis mens locum divinae essentiae tenet, haec vero tria quae sunt memoria, intelligentia et voluntas, tenent locum trium personarum, ideo Augustinus menti adscribit illa quae requiruntur ad imaginem in creatura, cum dicit, quod ‚memoria et intelligentia et voluntas sunt una vita, una mens, una esentia.'" [41])

Waarom vormen die drie vermogens één leven? Omdat zij samen het geestelijke, intellectuele leven van de ziel uitmaken. Zij vormen tesamen één geest, want de geest moet hier verstaan worden als het hoogste vermogen van de ziel, of liever, als het samenstel van de hoogste vermogens: „mens prout in ea est imago, nominat potentiam animae." [42]) „Potentia" omvat hier echter alle zuiver geestelijke vermogens [43]).

---

38) *1 Sent.* d. 3 q. 3 en 4; *De Ver.* q. 10 a. 1, 2, 3 en 7.

39) *1 Sent.* d. 3 q. 3 a. 1 ad 1. Dit beeld bij AUGUSTINUS wordt in den brede behandeld in de boven geciteerde werken van SCHMAUS, GARDEIL (p. 77-104) en BOYER (p. 191-199 en p. 333-338).

40) *De Ver.* 10, 1 ad 5; zie S. AUGUSTINUS, *De Trinitate* lib. X cap. 11 n. 18: „Quocirca tria haec eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia... Eo vero tria, quo ad se invicem referuntur: quae si aequalia non essent, non solum singula singulis, sed etiam omnibus singula, non utique se invicem caperent."

41) *De Ver.* 10, 1 ad 5.

42) *De Ver.* 10, 1.

43) Ibid. ad 2, ad 7.

De drie vermogens zijn dus één leven, één geest. Maar omdat dit leven de wijze van zijn is die eigen is aan de geest, kan men met wat goede wil zeggen, als dat per se moet, dat de drie vermogens één wezen zijn: una essentia. Zeker, als men de geest verstaat als het wezen van de ziel zelf in de eigenlijke zin van het woord, dan mag men de drie vermogens niet vereenzelvigen met het wezen van de ziel; maar heel zijn leven heeft THOMAS vast gehouden aan het gebruik van „mens" in de betekenis van samenstel van de hoogste vermogens, en in die opvatting is de „consubstantialitas" het gemakkelijkst te verklaren. Als men de geest als de wezenheid van de ziel opvat, kan men hoogstens zeggen dat de geestelijke vermogens er als natuurlijke eigenschappen noodzakelijk mee samengaan [44]).

Maar ook het *onderscheid* in drie vermogens brengt een moeilijkheid mee. Strikt gesproken immers is het geestelijk geheugen geen vermogen dat van het verstand zou zijn onderscheiden. Verschillende keren stelt de H. THOMAS zich de vraag „Utrum memoria distinguatur ab intelligentia sicut potentia a potentia." [45]), en dat hem daarbij S. AUGUSTINUS' leer van de drie vermogens voor de geest zweefde, blijkt wel uit de objecties die hij zich daar maakt, ook in de *Summa* [46]). Als oplossing geeft THOMAS in zijn *commentaar op de Sententies,* dat men het woord vermogen hier breder moet nemen:

„Omnis proprietas consequens essentiam animae secundum suam naturam, vocatur hic potentia animae, sive sit ad operandum, sive non. Cum igitur natura animae sit receptibilis in quantum habet aliquid de possibilitate... consequitur ipsam quaedam proprietas ut impressa retineat... Ista ergo virtus retinendi dicitur hic potentia memoriae." [47])

Als men echter het geestelijk geheugen vergelijkt met het verstand, blijken zij geen verschillende vermogens te zijn, maar het geheugen is het verstand zelf in een bepaalde functie; in zover de intellectus possibilis een kenbeeld habitueel bewaart, noemen we het geheugen; als onze geest iets aktueel begrijpt, doet zij dat met het „verstand". Philosophisch gesproken is het geheugen geen afzonderlijke potentia, maar een zeker onderscheid tussen geheugen en verstand blijft [48]).

De H. THOMAS kan dus spreken, zij het met moeite, van drie onderscheiden vermogens die één leven, één geest, één wezen zijn. De andere kenmerken van een goed beeld, de juiste volgorde van de drie termen, de gelijkheid en de aktuele navolging [49]) brengen niet zo veel moeilijkheden mee.

De juiste volgorde eist dat uit het geheugen het verstand voortkomt, en dat de wil op de derde plaats komt. Wanneer we nu stoffelijke dingen kennen, stellen we eerst de kenakt. Vervolgens kan de intellectus possibilis die kenbeelden bewaren, maar in dat geval volgt het geheugen op het verstand,

44) *De Spirit. Creat.* art. 11 ad 5.
45) *De Ver.* 10, 3; *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 1 ad 3; *S. Th.* I 79, 7.
46) *S. Th.* I 79, 7.
47) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 1.
48) *De Ver.* 10, 3 in f. Anders is het gesteld met het sensitief geheugen dat een echt afzonderlijk vermogen is, zoals daar ter plaatse wordt vermeld.
49) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 4.

zodat niet de voortkomst van het Verbum uit de Vader wordt afgebeeld. De juiste volgorde vertonen de drie vermogens alleen ten opzichte van die objecten welke in het geheugen worden bewaard alvorens door het verstand aktueel te worden gekend. Dit nu is slechts het geval met de ziel zelf en met God, die steeds wezenlijk aan de ziel tegenwoordig zijn, ook al worden zij nog niet aktueel door ons verstand en onze wil bereikt [50]). Het geheugen wordt hier dus wel in een zeer oneigenlijke zin genomen; het gaat hier over de habituele aanwezigheid, niet van verworven kenbeelden in de intellectus possibilis, maar van twee objecten die uiteraard wezenlijk in onze geest tegenwoordig zijn, „hoc est respectu eorum objectorum quae per sui essentiam sunt in anima." [51])

Om in zekere zin onmiddellijk met God in contact te treden, is een verheffing van de vermogens door de genade noodzakelijk; maar hier beperken we ons tot het imago creationis: de ziel in haar zelfkennis; de geest in zover zij zich zelf herinnert, zich zelf begrijpt, zich zelf bemint, en dat is juist het imago secunda van de H. Drievuldigheid, zoals THOMAS het van AUGUSTINUS overnam.

De gelijkheid van de drie vermogens wordt door S. THOMAS voornamelijk hierin gelegd dat zij zich uitstrekken tot dezelfde voorwerpen:

„quaecumque comprehenduntur una potentia, comprehenduntur alia: non quod quidquid intelligimus, simpliciter velimus, sed aliquo modo in voluntate sunt, in quantum volumus nos ea intelligere." [52])

Tenslotte moet er een *aktuele navolging* zijn. S. THOMAS noemt dit een eigenschap van het beeld die bepaald wordt door het object van de vermogens; als de ziel zich zelf beschouwt als beeld van God, en vooral als ze God beschouwt, is deze eigenschap aanwezig; als zij de stoffelijke dingen beschouwt, niet. Misschien bedoelt S. THOMAS hiermee dat men, om zoveel mogelijk gelijkvormig te zijn aan God, hetzelfde voorwerp moet beschouwen en beminnen als God.

Kleinere nuanceringen of ontwikkelingen in de manier waarop S. THOMAS dit beeld in zijn verschillende werken uitwerkt, zullen we hier voorbij gaan, om ons te beperken tot de hoofdlijnen; dat zal de structuurwijziging van het beeld in de laatste werken het best doen uitkomen. Een kort woord moeten we evenwel wijden aan de kwestie, of bij dit beeld uitsluitend de vermogens in beschouwing komen, of ook de hebbelijkheden en de akten van de vermogens. S. THOMAS denkt er aldus over:

„Anima enim perfecte Trinitatem imitatur secundum quod meminit actu, intelligit actu et vult actu. Quod ideo est, quia in illa Trinitate increata, media in Trinitate persona est Verbum; verbum autem sine actuali cogitatione esse non potest; unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia, voluntate; prout memoria importat *habitualem* notitiam, intelligentia vero actualem

[50]) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 1; *De Ver.* 10, 7.
[51]) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 4 ad 1.
[52]) Ibid. a. 4; cf. *De Ver.* 10, 7.

cogitationem ex illa notitia procendentem; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem." [53])

Het beeld is dus het duidelijkst, als men de potenties in akt neemt: dan ziet men een innerlijk gesproken woord en een liefdeterm, en het belang van de termen in deze afbeelding had reeds S. AUGUSTINUS opgemerkt. Wel brengt het „geheugen in akt" een moeilijkheid mee, die we in de volgende paragraaf zullen bespreken.

Het onvolmaakst en het vaagst is het beeld, als men in de geest alleen het feit in aanmerking neemt dat zij drie vermogens heeft: de geest die zich kan herinneren, die kan begrijpen en beminnen. Iets duidelijker begint het beeld zich af te tekenen in het habituele stadium; men denke er wel aan dat het hier steeds gaat over de vermogens genomen ten opzichte van het voorwerp dat de geest zelf is. In zover nu de geest aan zich zelf tegenwoordig is, kan men spreken van een „memoria", waaruit een aktuele zelfkennis en zelfliefde kunnen voortvloeien. Geheugen wordt hier dan genomen in de zin waarin we boven spraken van „notitia". Omdat de ziel aan zich zelf als kenbare species tegenwoordig is, volgt daaruit het vermogen, dat voorwerp te kennen en te beminnen. Op deze wijze is ieder mens beeld van God, ook het kind. Het gaat hier niet over een verworven kenbeeld, maar over ons wezen zelf. Dit kenobject dat habitueel in ons geheugen rust, kan niemand vergeten.

Merkwaardig is de uitleg van de zelfkennis die S. THOMAS „habitueel" noemt; dit wordt behandeld in *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 5: „Utrum potentiae rationales sint semper in actu respectu obiectorum in quibus attenditur imago." Zoals de H. AUGUSTINUS onderscheidt hij in de Solutio drie stadia: intelligere, cogitare, discernere. Volmaakt is de verstandsakt waar men de zaak „onderkent" (discernit); „discernere est cognoscere rem per differentiam sui ab aliis" zegt S. THOMAS op dezelfde plaats. Daarnaar is men op weg als het verstand over de zaak „denkt" (cogitat); als men zich afvraagt hoe het is; dat is reeds een akt, maar een onvolmaakte. Dan volgt de beschrijving van een zekere kennis welke hij later habitueel noemt, het intelligere:

„Intelligere autem dicit nihil aliud quam simplicem intuitum intellectus in id quod est praesens intelligibile."

Het intelligere schijnt hier beschreven te worden als een onvolmaakte, vage schouwing, zoals AUGUSTINUS inderdaad schijnt bedoeld te hebben [54]), en deze indruk wordt op het eerste gezicht nog versterkt door het volgende:

„Sed secundum quod intelligere nihil aliud dicit quam intuitum, qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo, sic anima semper intelligit se et Deum, et consequitur quidam amor indeterminatus." [55])

Bij deze beschrijving van de jeugdige THOMAS is de invloed van AUGUS-

[53]) *De Ver.* 10, 3; *S. Th.* I 79, 7 ad 1.

[54]) SCHMAUS, o.c. p. 269: „Wenn Augustinus von innerer memoria, intelligentia und voluntas redet, so hat er den tiefsten Seelengrund im Auge, wo die Tageshelle des Bewusstseins noch nicht hineinleuchtet, wo das Denken noch keine Unterschiede markiert. Das intelligere ist daher eine unbewusste Geistesfunktion."

[55]) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 5.

TINUS tastbaar; toch brengt S. THOMAS dat schouwen van de geest terug, niet tot een vage akt, maar tot een als kenbaar object aan zich tegenwoordig zijn. Zo is het geestesoog voortdurend op de geest zelf gevestigd; het is een „intuitus qui nihil aliud est quam praesentia intelligibilis quocumque modo." Gegeven is alleen de tegenwoordigheid van het object en een gerichtheid om het te kennen en te beminnen, geen akt. Zolang er nog geen akten van kennis en liefde gesteld worden, rekent de H. AUGUSTINUS die „habituele" kennis en liefde tot het geheugen:

„Sicut Augustinus probat, intelligere dicimur et velle seu amare aliqua, et quando de his cogitamus, et quando de his non cogitamus. Sed quando sine cogitatione sunt, ad solam memoriam pertinent, quae nihil est aliud, secundum ipsum, quam habitualis retentio notitiae et amoris." [56])

Aldus moet men volgens de Aquiner het woord van AUGUSTINUS uitleggen: „mens semper sui meminit, semper se intelligit, et amat" [57]); dat zou gelden voor de habituele kennis.

Neemt men het beeld in het aktuele stadium, dan vindt men een innerlijk gesproken woord, waarin het voorwerp dat in het geheugen rustte, „gezegd" wordt; en een liefdeterm, die een zekere transformatie is van de wil, waardoor deze wordt vervolmaakt, geproportioneerd en aangepast aan het beminde voorwerp; en omdat deze connaturalisatie zich bewust afspeelt, gaat zij gepaard aan welbehagen [58]). Voor de aktuele zelfkennis geldt hetzelfde als wat we boven reeds gezegd hebben: zij wordt slechts verkregen door reflectie op een akt, waarvan men zich als princiep bewust is. Omdat echter de kennis van het wezen van onze ziel zeer onvolmaakt is, zal ook het geesteswoord waarin we die kennis uitdrukken, onvolmaakt de inhoud van het geheugen weergeven.

De algemene lijnen van het beeld van de drie vermogens zijn hiermee voldoende duidelijk; wat de afzonderlijke delen betreft zij nog opgemerkt dat de vermogens genomen moeten worden in zover zij gericht zijn op het speculatieve, contemplatieve leven:

„mens, secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia obiectum imaginis non est aliquid operabile a nobis." [59])

Hoe in het bijzonder de voortkomende termen van de verstands- en wilsdaden worden beschouwd als repraesentaties van de Zoon en van de H. Geest, zullen we beneden uitwerken. De gelijkenis van het geheugen met God de Vader heeft S. THOMAS zelf niet verder uitgewerkt; hij zegt alleen dat de aktuele kennis uit het geheugen voortkomt zoals een akt uit een hebbelijkheid; het geheugen wordt dus beschouwd als de vruchtbare bron waaruit de geest zich het woord vormt, zoals de Vader uit de volheid van Zijn goddelijke geest de Zoon voortbrengt.

---

[56]) I 93, 7 ad 3.
[57]) S. Augustinus, *De Trinitate* lib. 14 cap. 6.
[58]) *1 Sent.* d. 10 q. 1 a. 3.
[59]) *2 Sent.* d. 24 q. 2 a. 2 ad 3.

Zoals in het eerste beeld wordt ook hier de geest weer beschouwd in haar zelfbewustzijn : de geest die zich zelf bezit, en met haar hoogste vermogens zich zelf kent en bemint :

„Unde secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus : memoria, intelligentia, voluntate ; prout memoria importat habitualem notitiam, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem, voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem." [60])

III. Principium verbi, Verbum, Amor

Enige auteurs die de leer van de H. AUGUSTINUS over het beeld van de H. Drieëenheid behandelen, plaatsen na het beeld „meminit sui, intelligit se, diligit se" onmiddellijk het beeld waarin de geest wordt beschouwd in haar vereniging met God : „memoria Dei, intelligentia Dei, amor Dei." [61]) Maar bij onze uiteenzetting van de leer van S. THOMAS lijkt het me dienstig, afzonderlijk aan te geven hoe THOMAS in zijn latere werken deze leer uitwerkt, omdat de structuur van het beeld verschillende wijzigingen ondergaat, en omdat S. THOMAS zich daar meer van het Augustijnse schema heeft losgemaakt.

Waar THOMAS in zijn *theologische Summa* over het beeld van de H. Drieeenheid spreekt wijst hij niet meer op „het volmaakte beeld" van de drie vermogens, maar op het innerlijk woord en de liefde-term ; en hetzelfde geldt voor het *Compendium theologiae* en voor de *Summa contra Gentiles :*

„Nam Filius procedit ut verbum intellectus ; Spiritus Sanctus ut amor voluntatis. In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum et amor procedens." [62])

Aan het goddelijk Woord beantwoordt dus in de menselijke geest het geesteswoord ; aan de H. Geest de liefde-term ; het eerste lid van het beeld wordt geïnsinueerd in I 93, 6 : „ . . . cum increata Trinitas distinguatur secundum processionem Verbi *a dicente* et amoris ab utroque, ut supra habitum est (q. 45, a. 7), in creatura rationali, in qua invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris secundum voluntatem, potest dici imago Trinitatis increatae per quamdam repraesentationem speciei. In aliis autem creaturis non invenitur *principium verbi, et verbum, et amor.*" [63]) En als het geoorloofd is ook een objectie te citeren, die evenwel op dit punt schijnt te worden toegegeven :

„Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, sicut dictum est (art.

---

[60]) *De Ver.* 10, 3.

[61]) GARDEIL, *Structure de l'âme* I p. 105 ; BOYER *o.c.* p. 338.

[62]) I 45, 7.

[63]) I 93, 6 : cf. 4. *c.G.* cap. 11 ; cap. 26 n. 2 ; *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum,* cap. 3 en 4 ; *De Pot.* 9, 9 ; *S. Th.* I 93, 8 obi. 1, corpus et ad 1 ; *Comp. Theol.* cap. 49-51 passim ; (*De differentia Verbi divini et humani,* per totum ; *Tractatus de verbo :* per totum).

praec.), secundum quod *verbum* in nobis procedit *a dicente*, et *amor* ab utroque." 64)

De drie termen die THOMAS hier aangeeft, zijn dus: dicens, verbum, amor. S. AUGUSTINUS zou misschien zoeken naar zijn memoria, of naar de andere vermogens. Waar zijn die gebleven?

Het komt mij voor dat we hier te doen hebben met een echt voorbeeld van evolutie in de leer van S. THOMAS: een wijziging en vereenvoudiging van de Augustijnse leer van THOMAS' jongere tijd, die zich, gezien het geheel van zijn metaphysiek en zijn psychologie, op dit punt wel moest voltrekken. Laten we proberen de lijn van deze ontwikkeling aan te geven.

Het volmaakte beeld van AUGUSTINUS: de drie vermogens, moest men vooral beschouwen als in akt: God de Zoon immers wordt het best uitgebeeld door het geesteswoord, en zonder aktuele kenakt geen woord. Nemen we dus dit beeld in akt: het intellect vormt zich het woord, de wil spireert de liefde. We hebben dan twee vermogens met hun twee termen die uit hun akten voortkomen: het verstand stelt de Zoon voor vanwege het geesteswoord: de wil beeldt de H. Geest uit wegens de liefde-term. Maar dat maakt de zaak wat ingewikkeld: het verstand stelt de Zoon voor, het woord stelt de Zoon voor enz. Bovendien hebben we vroeger al gewezen op het gekunstelde in de uitleg van de consubstantialitas van de drie vermogens. Nu komt daar nog een speciale moeilijkheid bij, als men het geheugen als in akt moet nemen: dan is het helemaal niet meer van het verstand onderscheiden:

Reeds in *1 Sent.* d. 3 leert ons S. THOMAS dat het geestelijk geheugen geen eigen akt heeft: „Philosophi accipiebant potentias illas tantum quae ordinantur ad aliquem actum. Proprietas autem retentiva ipsius animae non habet aliquem actum, sed loco actus habet hoc ipsum quod est tenere." 65)

Het geestelijk geheugen is dus een hebbelijkheid van het verstand: de intellectus possibilis bewaart de kenbeelden. Als het verstand die objecten evenwel aktueel beschouwt, heeft men te doen met een verstandsakt; er bestaat geen eigen akt van het geestelijk geheugen die geen verstandsakt zou zijn. „Intelligentia oritur ex memoria sicut actus ex habitu" 66) zegt THOMAS in de *Summa*, en intelligentia betekent daar een verstandsakt. Anders is het weliswaar met het sensitief geheugen: dat is een afzonderlijk vermogen, maar dat maakt geen deel uit van het volmaakte beeld. Maar om bij de geestelijke vermogens aan een zekere trichotomie te kunnen vasthouden bij de leer over het beeld, zegt S. THOMAS dat men het geheugen moet nemen als een habitueel bewaren van kenbeelden; zo moet men AUGUSTINUS verstaan:

„memoriam accipit pro *habituali* retentione; intelligentiam autem pro *actu* intellectus, voluntas autem pro *actu* voluntatis." 67)

Akten van het verstandelijk geheugen en akten van het verstand zijn

64) I 93, 8 obi. 1.

65) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 1 ad 3.

66) I 79, 7 ad 3.

67) I 79, 7 ad 1; cf. *De Ver.* 10, 3: „Secundum hunc modum perfectae imitationis assignat Augustinus imaginem in his tribus: memoria, intelligentia, voluntate, prout memoria importat *habitualem notitiam*, intelligentia vero actualem cogitationem ex illa notitia procedentem; voluntas vero actualem voluntatis motum ex cogitatione procedentem.

immers formeel niet onderscheiden, en daarom heeft men één vermogen:

„Una potentia quae est intellectus, habet habitudinem ad diversa, scilicet ad tenendum notitiam alicuius habitualiter..." [68]) en om aktueel te kennen.

Natuurlijk kan iemand zich herinneren dat hij een gedachte al eerder gehad heeft: we ontkennen het bestaan van de „reminiscentia" niet [69]); maar ook dan blijft, dat haar formeel voorwerp omvat wordt door het formeel voorwerp van het verstand:

„Quamvis autem mens sive intellectus aliquo modo possit cognoscere praeteritum, tamen, cum indifferenter se habeat ad cognoscenda praesentia, praeterita et futura, differentia praesentis et praeteriti accidentalis intelligibili est, in quantum huiusmodi. Unde, quamvis in mente aliquo modo possit esse memoria, non tamen potest esse ut potentia quaedam per se distincta ab aliis, per modum quo philosophi de distinctione potentiarum loquuntur." [70])

Vervolgens vergete men niet dat „memoria" in het beeld van de drie vermogens bovendien nog in een zeer brede zin genomen werd: in zover namelijk de geest de habituele kennis heeft van zich zelf, omdat zij als kenobject aan zich zelf tegenwoordig is of, in de bovennatuurlijke orde, in zover de geest „habitu" met God verenigd is. Zo'n geheugen veronderstelt geen enkele kenakt, waardoor dit kenobject in de intellectus possibilis zou zijn opgenomen; gaat dus deze heel bijzondere „memoria" over tot akt, dan heeft men eenvoudig een verstandsakt, en geen reminiscentie.

Aan het „volmaakte" beeld van de drie vermogens kleven dus nog al onvolmaaktheden; men moet dit beeld in akt beschouwen, maar dan zijn geheugen en verstand niet meer onderscheiden, en de andere twee leden zijn niet zozeer afbeelding in zoverre zij vermogen zijn, maar wegens de term die zij voortbrengen.

Daarom construeerde S. THOMAS in zijn latere werken een nieuw beeld, dat eenvoudiger en scherper is, dat beter aan zijn psychologie is aangepast, en waarvan men de termen in hun eigenlijke zin mag verstaan: dicens, verbum, amor. De laatste twee lidmaten zijn voortkomende termen; wat precies de „dicens" is, moeten we nu gaan onderzoeken.

Men zou kunnen denken dat men het geheugen nog moet beschouwen als eerste lid van het drietal, want in de *Summa* staat:

„Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei *notitia*, et amorem exinde derivantem." [71])

Is dan de „notitia" principe van het woord? Boven hebben we de notitia echter geïdentificeerd met het geheugen, dus het geheugen stelt nog God de Vader voor in de *Summa?* Ik meen van niet. Want al is de „notitia" op enigerlei wijze beginsel van het woord in zoverre wij „ex notitia quam habemus, cogitando interius verbum formamus" [72]), toch is zij niet het naaste

---

[68]) *De Ver.* 10, 3 in f.
[69]) *De memoria et reminiscentia,* liber unicus lectió 2.
[70]) *De Ver.* 10, 3.
[71]) I 93, 8; ibid. ad 1; I 93, 7.
[72]) I 93, 7; ibid. art. 8 ad 1.

beginsel. Het woord immers wordt gevormd door *het aktueel kennend verstand,* niet door het geheugen; men „zegt" het woord met het begrijpend intellect. Het geheugen biedt de materie, maar het verstand spreekt het woord. Als dus de Aquiner in zijn *Summa* spreekt over „dicens, verbum, amor" [73]), lijkt het meest waarschijnlijke dat hij met het eerste lid het aktueel begrijpend verstand aanduidt, en niet het geheugen: zo wordt de Vader afgebeeld die het Woord zegt.

Duidelijker blijkt de juistheid van deze interpretatie uit de andere latere werken van S. THOMAS. Zo zegt hij bijv. in de mooie beschrijving van het trinitaire leven in zijn werkje *De rationibus Fidei ad Cantorem Antiochenum:*

„Verbum igitur nostri intellectus secundum quamdam similitudinem dici potest vel conceptus vel proles; et praecipue cum intellectus se ipsum intelligit, in quantum scilicet est quaedam similitudo intellectus procedens *ab intellectuali eius virtute;* sicut et filius habet similitudinem patris, procedens ab eius generativa virtute. Non tamen proprie *verbum nostri intellectus* potest dici proles vel filius, quia non est eiusdem naturae cuius est intellectus noster."

Duidelijk zien we hier de vergelijkingspunten aangegeven: het intellect als princiep van het woord; en het woord zelf; het verstandelijk vermogen als concipiërend is niet meer het beeld van de Zoon, maar van de Vader. Op dezelfde wijze spreekt hij in *De Pot.* 2, 1:

„Sicut igitur *in nostro intellectu seipsum intelligente* invenitur quoddam verbum progrediens, eius a quo progreditur similitudinem gerens; ita et in divinis invenitur verbum, similitudinem eius a quo progreditur habens."

Deze teksten, en nog verschillende andere, tonen aan dat bij de oudere THOMAS het geheugen in het beeld op de achtergrond geraakt; het wordt nog slechts verondersteld als verwijderd princiep, maar het wordt niet meer aangegeven als eerste lid van het beeld. De structuur van het beeld is dus in de latere werken inderdaad gewijzigd.

Het volmaakte beeld van de theologische *Summa* is dat van de twee voortkomende termen; slechts vermeld wordt dat men het beeld ook kan beschouwen naar de hebbelijkheden en de vermogens, zij het op de tweede plaats [74]). In dat geval zijn er geen voortkomende termen, zodat het beeld er dan heel anders komt uit te zien, wellicht in de geest van de twee boven behandelde beelden van AUGUSTINUS.

Meer dan in de voorafgaande werken wordt in de *Summa theologica* benadrukt, dat de mens zich moet beschouwen *als* beeld van God, om beeld van God te zijn. Per slot van rekening zijn we beeld van God, omdat we God kunnen kennen: hetzij middellijk, hetzij onmiddellijk:

„Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia et amorem exinde derivantem; et sic imago Dei attenditur in anima, secundum quod fertur vel nata est ferri in Deum. Fertur autem in

---

[73]) I 93, 6; I 93,8 obi. 1: „Imago enim divinae Trinitatis invenitur in anima, *sicut dictum est* (*art. praec.*), secundum quod verbum in nobis procedit a dicente, et amor ab utroque."

[74]) I 93, 7.

aliquid mens dupliciter : uno modo directe et immediate ; alio modo indirecte et mediate ; sicut cum aliquis videndo imaginem hominis in speculo dicitur ferri in ipsum hominem." [75])

Daaruit blijkt dat de leer over de mens als beeld van God van zelf voert tot de beschouwing van de mens die deelt in het trinitaire leven, door bovennatuurlijke kennis en liefde, waarmee hij met God Zelf in contact treedt ; die in zijn geesteswoord de kennis van God uitdrukt, zoals de Vader ; die gelijkvormig wordt aan het Woord door de wijsheid, zodat zijn idee over God steeds verhevener wordt en meer en meer zijn geest vervult ; wien de H. Geest aan Zich assimileert door de liefde waarmee hij God bemint en die in zijn wil die hang naar God voortbrengt, die liefdeterm is.

Het beeld „principium verbi, verbum, amor" vertoont meer overeenkomst met het eerste beeld „mens, notitia, amor" dan met het beeld van de drie vermogens. Het beginsel van het woord is immers niet uitsluitend het verstand dat het woord baart, maar ook de geest, de ziel, de mens zegt het woord ; het geconcipieerde, waarin de kennis over de geest wordt uitgedrukt, is de gekende geest ; de voortkomende liefde tenslotte is a.h.w. de geaffecteerde ziel, de term van de liefde tot de ziel. Aldus nu luidt ongeveer de terminologie van 4 *contra Gentiles* cap. 26 n. 2, waar THOMAS ook al niet meer spreekt van de drie vermogens, maar waar hij practisch als beeld aangeeft het eerste beeld „mens, notitia, amor", maar dan in het aktuele stadium, in een reeds ontwikkelde terminologie :

„Huiusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare. Ipsa enim mens, ex hoc quod *se actu* intelligit, verbum suum concipit in se ipsa, quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et mens intellecta dicitur, in mente existens ; quae dum ulterius se ipsam amat, se ipsam producit in voluntate ut amatam ... Et sic tria in mente inveniuntur : mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens ; et mens concepta in intellectu ; et mens amata in voluntate." [76])

De volmaakte repraesentatie van de H. Drievuldigheid in de natuurlijke orde is dus, volgens THOMAS : de ziel die zich zelf concipieert in het woord, en die zich zelf voortbrengt in de wil als liefdeterm. Of, in de terminologie van het *Compendium Theologiae* cap. 49 :

„Et sic in homine tria considerari possunt : id est homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens."

Wat de afzonderlijke delen van het beeld aangaat : ook in de *Summa* beschouwt THOMAS de wezenheid van de ziel als afbeelding van de goddelijke wezenheid, en wel in haar top : „secundum ea quae sunt propria intellectualis naturae." [77]) De „notitia" wordt in dit derde beeld verondersteld als verwijderd princiep, waaruit het verstand het voorwerp van zijn kendaad

[75]) I 93, 8.
[76]) 4 *c.G.* cap. 26 n. 2 ; cf. ibid. cap. 11.
[77]) I 93, 9 ad 2.

put ; wil immers de geest zich zelf zeggen in een innerlijk woord, dan moet zij eerst als kenbaar object aan zich zelf tegenwoordig zijn.

Het verstand wordt nu beschouwd als concipiërend, als het woord zeggend ; of liever we bezien de geest als zich zelf zeggend door middel van het verstand ; we moeten immers het verstand niet te zeer scheiden van de geest, om een zekere consubstantialitas te bewaren, maar daar spreekt S. THOMAS later maar niet meer over. Natuurlijk vertoont het beeld talrijke defecten : in de menselijke geest komen geen werkelijke personen voort ; het verstand is wezenlijk onderscheiden van de ziel ; het verstand teelt niet altijd een woord enz. Maar we hebben althans een echte „dictio" ; het gaat hier blijkbaar niet over een metaphoor, maar over analogia proportionalitatis propria ; over de metaphorische gelijkenis immers zegt THOMAS : „sed haec similitudo non facit rationem imaginis." [78])

Maar omdat het hier gaat over een zeer gebrekkig, analoog beeld, bewijst het a priori niets over God : de gelijkenis met Gods inwendig leven kennen we alleen na het feit van de Openbaring [79]).

De notie „verbum mentis" en zijn gelijkenis met het goddelijk Woord is in den brede behandeld door S. THOMAS ; het is het centrale punt van het beeld van de H. Drieëenheid [80]). In *1 Sent.* had frater THOMAS nog geen vaststaande terminologie hieromtrent, want hij zegt :

„in nobis, ut dictum est, nihil aliud est verbum nisi species intellecta, *vel forte ipsa operatio intelligentis.*" [81])

In zijn latere werken echter, minstens vanaf *De Ver.*, vat hij het innerlijk woord op als de term van de verstandsakt, onderscheiden van de akt zelf ; uit vele plaatsen volsta dit citaat :

„quae quidem conceptio . . . Differt autem ab actione intellectus : quia praedicta conceptio consideratur ut terminus actionis, et quasi quoddam per ipsam constitutum. Intellectus enim sua actione format rei definitionem, vel etiam propositionem affirmativam seu negativam. Haec autem conceptio intellectus in nobis proprie verbum dicitur . . . est vero similitudo rei intellectae." [82])

We moeten dus het woord opvatten als een begrepen kenbeeld, dat door de kenakt wordt voortgebracht als term die gekend wordt [83]) en waarin het object wordt gekend :

„Intellectus habet in se ipso aliquid progrediens ab eo, non solum per modum operationis, sed etiam per modum rei operatae ; et ideo verbum significatur ut res procedens." [84])

---

[78]) *2 Sent.* d. 16 q. 1 a. 2 ad 5.

[79]) I 32, 1 ad 2 in f.

[80]) *1 Sent.* d. 27 q. 2 ; *De Pot.* 2, 1 ; *De Ver.* 4, 2 ; I 27, 1 ; I 34, 1 ; *In Ioa.* cap. 1 ad verba : „In initio erat Verbum." ; *Comp. Theol.* cap. 37-39 ; (*Tract. De Verbo* : per totum).

[81]) *1 Sent.* d. 27 q. 2 a. 2 sol. 1 per totum.

[82]) *De Pot.* 8, 1.

[83]) *De Ver.* 4, 2 ad 3 : „Conceptio intellectus non solum est id quod intellectum est, sed etiam id quo res intelligitur ; ut sic id quod intelligitur, possit dici et res ipsa, et conceptio intellectus."

[84]) *De Ver.* 4, 2 ad 7.

Aldus opgevat biedt het woord een schone analogie van het goddelijk Woord, als geesteskind, dat het wezen van de geest uitdrukt, geteeld door het intellect als term van de verstandsakt. Natuurlijk zijn er talrijke gebreken in het menselijk woord als beeld, en ook deze heeft THOMAS breed uitgewerkt in zijn commentaar op de Proloog van Sint Jan [85]) : ons woord wordt moeizaam gevormd na veel nadenken; onze concepten zijn beperkt en dus noodzakelijk veelvoudig, in tegenstelling met het goddelijk Woord : „Unicum Verbum divinum est expressivum totius quod in Deo est, non solum Patris, sed etiam creaturarum." Ons woord is een bijkomstigheid van de ziel, terwijl het goddelijk Woord numeriek dezelfde natuur bezit als de Vader.

De liefde-term is eigenlijk voor het beeld even belangrijk als het woord, maar de leer van S. THOMAS hierover is minder ontwikkeld. De plaats waar hij de liefde-term het duidelijkst van de liefde-akt onderscheidt, lijkt me te zijn I 37, 1, waar hij klaagt over de gebrekkige terminologie op het gebied van de psychologie van de liefde. Voor het kenleven hebben we aparte woorden voor de kenakt en voor de voortgebrachte term; maar voor de liefde-term niet:

„Et tamen similiter utramque processionem considerari oportet. Sicut enim ex hoc quod aliquis rem aliquam intelligit, provenit quaedam intellectualis conceptio rei intellectae in intelligente, quae dicitur verbum; ita ex hoc quod aliquis rem aliquam amat, provenit quaedam impressio, ut ita loquar, rei amatae in affectu amantis, secundum quam amatum dicitur esse in amante, sicut et intellectum in intelligente; ita quod cum aliquis se ipsum intelligit et amat, est in se ipso non solum per identitatem rei, sed etiam ut intellectum in intelligente et amatum in amante. Sed ex parte intellectus sunt vocabula adinventa ... Ex parte voluntatis praeter diligere et amare, quae important habitudinem amantis ad rem amatam, non sunt aliqua vocabula imposita quae important habitudinem ipsius impressionis vel affectionis rei amatae, quae provenit in amante ex hoc quod amat, ad suum principium, aut e converso."

In de liefde-akt wordt dus onder invloed van het beminde voorwerp een verandering bewerkt in het beminvermogen, waardoor de beminner aan het beminde voorwerp gecoapteerd wordt, zodat men kan zeggen dat het beminde in de beminnaar is: niet noodzakelijk naar zijn natuurlijk zijn, maar minstens „intentioneel", als we dit woord ook op het liefdeleven mogen toepassen.

De wil immers is een passief vermogen, en moet dus eerst door zijn object worden bewogen; moet eerst door een object worden geactueerd:

„appetibile dat appetitui primo quandam coaptationem ad ipsum, quae est quaedam complacentia appetibilis, ex qua sequitur motus ad appetibile." [86])

Men moet in de wilsakt twee momenten onderscheiden: het passief moment, waarin de wil „geïnformeerd" wordt door het voorgestelde goed, waarin de wil getrokken wordt: „prima immutatio" [87]); en het actief moment,

---

[85]) *In Ioa.* cap. 1 ad verba: „In initio erat Verbum."

[86]) I II 26, 2.

[87]) Ibid. art. 1.

waarin de wil zich zelf van binnen uit beweegt om het voorgestelde goed te willen; hij richt zich daarop. In dit passief-actief complex ondergaat de wil een verandering, die enerzijds veroorzaakt wordt door het object dat de wil specificeert en richt; maar die anderzijds vooral bewerkt wordt door de wil zelf die zich heenneigt naar het voorwerp, die zich laat trekken door het voorwerp en er behagen in vindt, zodat de coaptatie, het zich open stellen, het geproportioneerd worden, die het gevolg zijn van deze wederzijdse invloed, wat de specificatie betreft, afhangen van het beminde; wat de bewerkende oorzakelijkheid betreft, van de wil. In zoverre nu de wil die „impressio", deze „affectatio" voortbrengt, zegt men dat de wil de liefdeterm spireert [88]).

Om de analogie vollediger te maken, benadrukt S. THOMAS dat de liefdeterm voortkomt zowel van het beminvermogen als van het beminde voorwerp:

„Quod autem aliquid actu ametur, procedit et ex virtute amativa amantis, et ex bono amabili actu intellecto. Hoc igitur quod est amatum esse in amante, ex duobus procedit: scilicet ex principio amativo, et ex intelligibili apprehenso, quod est verbum conceptum de amabili." [89]) Waardoor ook in het beeld wordt uitgedrukt dat de H. Geest voortkomt van de Vader en de Zoon.

Conclusie

We hebben de verschillende wijzen aangegeven waarop S. THOMAS de mens in zijn zelfkennis beschouwd heeft als afbeelding van de H. Drieëenheid: de menselijke geest in haar zelfkennis en zelfliefde; de geest met haar drie vermogens; de geest met de termen welke uit haar vitale akten voortkomen.

Uit dit onderzoek blijkt, dat het „volmaakte" beeld van de H. AUGUSTINUS, de geest met haar drie vermogens, bij de rijpere THOMAS plaats heeft moeten maken voor een nog volmaakter beeld, direct volgens de voortkomende termen. Dit beeld is eerder een ontwikkeling van het eerste beeld van S. AUGUSTINUS: mens, notitia, amor, maar dan in het aktuele stadium. Want we nemen hier de geest in haar zelfkennis; het gesproken woord is dus een „mens cognita", en de liefde-term een „mens amata" en dat bedoelde de H. AUGUSTINUS juist met zijn eerste beeld. Dikwijls komen in de laatste werken van S. THOMAS die „mens cognita et amata" of de „homo cognitus et amatus" terug:

„Et sic in homine tria considerari possunt: id est homo in natura sua existens, et homo in intellectu existens, et homo in amore existens." [90])

„Et sic tria in mente inveniuntur: mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens; et mens concepta in intellectu; et mens amata in voluntate." [91]) De ontwikkeling van S. THOMAS, die het gevolg was van zijn nauwkeuriger omlijning van de begrippen in Aristotelische geest, vooral

---

[88]) I 37, 1.

[89]) *Comp. Theol.* cap. 48; cf. 4 *c.G.* cap. 19.

[90]) *Comp. Theol.* cap. 49; ibid. cap. 38.

[91]) 4 *c.G.* cap. 26 n. 2.

wat betreft het geheugen dat practisch uit het beeld geëlimineerd wordt, eindigt dus daar waar AUGUSTINUS begon : in het innerlijkste van onze geest, die zich zelf kent en bemint :

„Alio modo (apparet similitudo cum Deo in creaturis) secundum eamdem rationem operationis ; et sic repraesentatur in creatura rationali tantum, quae potest se intelligere et amare sicut et Deus, et sic verbum et amorem sui producere, et haec dicitur similitudo naturalis imaginis." [92])

Dat is de definitieve vorm van het imago creationis.

Brummen J. BOVENMARS, M.S.C.

SOMMAIRE

Dans le présent article il est question des différentes manières dont, dans la doctrine de St. Thomas, l'homme se connaissant lui-même est l'image de la très Sainte Trinité. — On attire spécialement l'attention sur l'évolution de la doctrine du Maître.

Tout d'abord St. Thomas, à la suite de St. Augustin, reconnaît dans l'homme l'image de la très Sainte Trinité dans le fait que son esprit est, par nature, présent à lui-même comme objet de connaissance et d'amour habituels : mens, notitia, amor.

Ensuite l'homme est image par ses trois facultés : memoria, intelligentia, voluntas. Comme chez St. Augustin, St. Thomas, dans ses premiers ouvrages et encore dans son De Veritate, place cette seconde manière d'être image de la S. Trinité au premier plan. Cependant la memoria surtout, n'étant pas à proprement parler une faculté distincte de l'intelligence, causait à St. Thomas bien des embarras. Dans ses ouvrages postérieurs, passant sous silence l'image tirée des trois facultés, il la remplaça par l'image de l'esprit de l'homme se „disant" lui-même dans son verbe et spirant un terme d'amour. Il ne sera plus désormais question de trois facultés, mais de termes qui procèdent : principium verbi, verbum, amor. Le principe du verbe c'est l'intellect qui se connaît actuellement lui-même : intellectus dicens se verbo. Dans son Commentaire sur les Sentences il n'en pouvait pas encore être question, parce que, à cette date, St. Thomas n'était pas encore entièrement fixé sur la distinction entre le verbe intérieur et l'acte de l'intellect.

Cette troisième image offre une grande ressemblance avec la première prise dans sa forme actuelle. L'évolution de St. Thomas, due à une délimitation plus précise des concepts dans le sens aristotélicien, surtout pour ce qui regarde la mémoire pratiquement éliminée de l'image, en arrive ainsi à aboutir au point même d'où St. Augustin était parti : à l'intime de l'esprit qui se connaît et qui s'aime.

---

92) *De Pot.* 9, 9 ; cf. I 45, 7 ; I 93, 8.

DE KENNIS VAN GOED EN KWAAD EN DE COMPOSITIE VAN GEN. II-III *)

Men zou zich af kunnen vragen, of het nog wel de moeite loont, een thema op de korrel te nemen, waarop reeds zovelen hun wetenschappelijke tanden hebben stuk geknaagd, als b.v. VRIEZEN, HUMBERT, COPPENS [1]) — om nog niet te spreken van ouderen als GUNKEL, BUDDE en zoveel anderen. Ik zou hierop willen antwoorden met een opmerking, die COPPENS gemaakt heeft n.a.v. deze kwestie : En une matière où il est extrêmement difficile de trouver du neuf, les moindres dons sont reçus avec gratitude [2]). Er is echter nog een andere overweging die mij ertoe geleid heeft deze cause célèbre nog eens opnieuw te onderzoeken. Wanneer men de litteratuur van het onderhavige probleem bestudeert, komt men tot de eigenaardige bevinding, dat opvattingen die diametraal tegenover elkaar staan, zich beroepen op precies dezelfde bewijsteksten. Dit verschijnsel komt meer voor. De oorzaak ervan is, dat elke auteur noodzakelijk bevooroordeeld is en dus bij een onduidelijke tekst, automatisch beslist in de richting van zijn praedispositie. Bijgevolg kan een opnieuw afwegen van de argumenten vanuit een andere gezichtshoek nog altijd nieuwe resultaten opleveren.

Het is niet eenvoudig, in het kort samen te vatten, wat de diverse auteurs wensen te verstaan onder „kennis van goed en kwaad". Niet zelden valt er bij een en dezelfde auteur een zekere tweeslachtigheid waar te nemen. Prof. VRIEZEN onderscheidt in zijn prachtige studie over het Paradijsverhaal zes verschillende sententies, waarvan dan nog weer verschillende combinaties bestaan [3]). Ik geloof evenwel, dat een adaequate verdeling in twee groepen mogelijk is, wanneer men als fundament der verdeling neemt : de wijze waarop de protoplasten deze kennis verworven hebben. Ik meen dat er maar twee mogelijkheden zijn : ofwel geschiedde dit op een wonderbare, magische wijze, ofwel langs experimentele, psychologische weg. In het eerste geval is tussen het eten van de vrucht en het gevolg daarvan geen natuurlijk oorzakelijk verband aan te wijzen. De kennis is op magische wijze aan het eten gebonden en God onderwerpt zich aan deze feitelijkheid. In het tweede geval

*) Referaat, gehouden voor het Bijbels Werkgenootschap Diatheke te Nijmegen.

[1]) Th. C. VRIEZEN, *Onderzoek naar de Paradijsvoorstelling bij de oude Semietische volken*. Wageningen 1937. P. HUMBERT, *Études sur le Récit du Paradis et de la Chute dans la Genèse*. Neuchâtel 1940. J. COPPENS, *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis*. Louvain z.j. (1948). Wanneer wij COPPENS zonder verdere aanduiding citeren, is dit werk bedoeld.

[2]) J. COPPENS, *L'Unité littéraire de Genèse II-III*, in *Eph. Theol. Lov.* 27 (1951) p. 91, n.a.v. A. LEFÈVRE, *Genèse 2, 4b-3, 24 est-il composite?* in *Rech Sc. Rel.* 36 (1949) 465-80.

[3]) VRIEZEN, *a.w.*, p. 142 v.

bestaat de nieuw verworven kennis in de ervaring van het zondebesef. Tevoren wist de mens slechts theoretisch wat zonde was, nu ondervindt hij door het schuldbewustzijn aan den lijve wat de zonde is [4]). In het verloop van deze verhandeling spreken wij kortheidshalve van magische en experimentele kennis [5]).

Het resultaat van ons onderzoek is geweest, dat beide opvattingen zich met recht op de tekst kunnen beroepen en dat men alleen door de tekst geweld aan te doen tot een uniforme uitleg kan komen.

Alvorens tot een onderzoek van de afzonderlijke teksten over te gaan enkele algemene opmerkingen.

1. Reeds vóór de zondeval bezat de mens een zekere mate van kennis. De mens krijgt opdracht de tuin te bewerken en te bewaken. Het verbod om van de boom te eten onderstelt moreel onderscheidingsvermogen. De vrouw heeft de strekking van het gebod goed begrepen en ziet tevens de aantrekkelijkheid van de vrucht. Bij de schepping van de dieren en van de vrouw geeft de mens blijk van theoretische kennis — al hoeft dit op zich nog geen geniale kennis te zijn zoals de dogmatici uit dit feit plegen af te leiden. Verstaat men dus onder „kennis van goed en kwaad" het gebruik van het verstand (LODS) of een algemene kennis van wat dan ook (HUMBERT) dan zal men een groot aantal verzen moeten schrappen, die in het verhaal echter onmogelijk gemist kunnen worden.

2. De nieuw verworven kennis moet van een andere aard zijn als de mens reeds bezat, anders verliest het verhaal de spil waar alles om draait. Deze opmerking lijkt evenals de vorige vrij overbodig. Verschillende auteurs houden met deze feiten echter geen rekening.

3. Het gehele verhaal draagt een sterk aetiologisch karakter. De auteur wil ons leren waarom er zoveel op aarde niet-goed is, terwijl God toch alles goed had geschapen. Er is veel voor te zeggen om ook de kennis van goed en kwaad in deze zin uit te leggen. Dan kan er echter geen sprake zijn van een soort goddelijke alwetendheid, want nergens blijkt dat de mens na de zonde een dergelijke eigenschap bezit.

Wanneer we nu overgaan tot een behandeling der afzonderlijke teksten, dan blijken enkele duidelijk te pleiten voor een magische kennis n.l. 3 : 5, 6, 22 ; vers 3 : 7 spreekt veel meer voor een experimentele kennis, terwijl 2 : 9 en 2 : 17 neutraal zijn. Onderzoeken we eerst de teksten die voor een magische kennis pleiten.

3 : 5 *Gij zult volstrekt niet sterven, maar God weet dat wanneer gij daarvan eet uw ogen zullen opengaan en gij zult zijn als „Elohim", kennende* [6]) *goed en kwaad.* Er is veel geschreven over de kwestie, of de slang hier de waarheid spreekt of niet. Ik meen, dat we dit voorlopig in het midden kunnen

---

4) Onder deze tweede groep rekenen we ook de radicale sexuele interpretatie, volgens welke het kennen een euphemisme is voor de geslachtsdaad. Wij laten deze interpretatie verder buiten beschouwing.

5) VRIEZEN (*a.w.*, p. 147 v.) spreekt ook van een „magische kennis", maar bedoelt dan meer „kennis van de magie".

6) HUMBERT, *a.w.*, p. 92 trekt het participium *jodĕᶜe* bij *'elohim.*

laten. Men moet nooit vergeten, dat we hier te doen hebben met een litterair product, niet met een ooggetuigenverslag. Er hééft geen slang gesproken, maar de schrijver *laat* de slang spreken. Die schrijver heeft daarmee iets bedoeld en *daar* gaat het ons nu om. Welnu, de schrijver kan hierbij niet gedacht hebben aan een experimentele kennis van het kwaad, want die bezit God (of de Elohim, zo men wil) niet.

3: 6 *En de vrouw zag, dat de boom goed was om van te eten, dat hij een lust was voor de ogen en begeerlijk voor wie inzicht wil krijgen.* Dit vers levert niet veel nieuwe gezichtspunten. Gezien de psychologie van de bekoring moet men wel aannemen, dat de vrouw de gedachtengang van de verleider volgt.

3 : 22 *En Jahweh God sprak : Zie de mens is geworden als een van ons door de kennis van goed en kwaad. Nu echter, dat hij zijn hand niet uitstrekke*[7]) *om ook nog te plukken van de boom des levens en ervan ete en eeuwig leeft.* Dit cruciale vers is het hoofdargument van hen, die een magische kennis verdedigen. De traditionele uitleg (als men tenminste niet moet spreken van uitvlucht) ziet hier een ironische zin in. Uit de tekst blijkt niets van ironie. De hele samenhang wijst erop, dat we met een zeer reële zin te doen hebben. Het partikel *wĕᶜattah* besluit meestal het constateren van een feit en leidt een nieuwe maatregel in. Een goed voorbeeld is Gen. 11 : 6 ; Jahweh constateert, dat de mensheid één volk is geworden en één taal spreekt. En dat is nog maar het begin, later zullen ze doen en laten wat ze willen. Daarom neemt Jahweh zijn maatregelen: *Komt laat ons afdalen . . .* [8]). Het lijkt mij psychologisch onmogelijk dat in ons geval een ironische zin een effectieve maatregel zou inleiden.

Mijn voornaamste bezwaar tegen de ironische uitleg is echter, dat deze zijn doel niet bereikt. De opzet van deze exegese is kennelijk de pijnlijke consequentie te vermijden, dat God machteloos voor een fait accompli staat. De idee van een boom, die kennis kan verschaffen, onafhankelijk van, ja zelfs tegen Gods wil acht men in strijd met de Oud-testamentische opvatting van God. Maar intussen laat men een levensboom staan, die even souverein onafhankelijk van God leven kan schenken. Wanneer Jahweh immers de toegang tot de levensboom afsluit, moeten wij daaruit wel concluderen dat de mens anders tegen Gods wil het eeuwig leven zou kunnen veroveren. Wanneer men hiertegen opwerpt, dat de levensboom toch door God zelf geplant is, vergeet men, dat de slang — de tegenspeler van God — tegelijk door God geschapen is.

Zoals bekend is, heeft Prof. COPPENS gepoogd door een ingenieuze interpretatie dit vers onschadelijk te maken [9]). Zijn vertaling luidt : *Ecce homo* (*Adam*) *et unusquisque* (*singuli*) *ex eo debebit cognoscere bonum et malum.* Of in verstaanbaar Nederlands : Zie, Adam en ieder die uit hem geboren

---

[7]) Volgens VRIEZEN (*a.w.*, p. 196) houdt *pen* in dit geval zowel een uitdrukking van bezorgdheid als een verbod in.

[8]) Verg. VRIEZEN (*a.w.*, p. 195 v.). *Wĕᶜattah* is in dit geval proleptisch gebruikt.

[9]) J. COPPENS, *Ecce adam quasi unus ex nobis factus est* (*Gen., III, 22*), in *Eph. Theol. Lov.* 20 (1943) 56-60.

wordt zal weten (d.i. ondervinden) wat goed en kwaad is. De uitvinding van COPPENS heeft tot nog toe weinig weerklank gevonden [10]). Een grondige weerlegging ervan vindt men bij HUMBERT in Bibl. Or. 5 (1948) pag. 142. In ieder geval toont deze noodsprong van de Leuvense professor, dat dit vers moeilijk te rijmen valt met de experimentele kennis, die hij verdedigt.

Onderzoeken we nu de keerzijde van de medaille: vers 3:7. *Toen gingen hun beider ogen open en ze zagen dat ze naakt waren.* Er is m.i. niet aan te ontkomen, dat we hier te doen hebben met een psychologisch proces, dat zich afspeelt in de morele sfeer. Het constateren van het naakt-zijn is een onmiddellijk gevolg van de zondige daad, daaraan kan geen twijfel bestaan. Deze constatatie is echter niet theoretisch maar van experimentele aard. Immers in 2:25 staat niet dat de mens en zijn vrouw niet wisten, dat zij naakt waren, alleen dat ze zich niet schaamden. Het gaat dus over een practische kennis. Men denke eraan, dat het Hebreeuwse *jada*ᶜ dikwijls de bijbetekenis van *doen* heeft. Deze kennis bestaat niet louter en alleen in sexueel schaamtegevoel. Immers nadat ze zich van schaamgordels voorzien hebben, schamen ze zich nog evengoed voor Jahweh. Naaktheid is in de profetische litteratuur een synoniem van schamelheid, schande. We zouden met RENCKENS beter kunnen vertalen: ze werden gewaar, dat ze in hun hemd stonden [11]). Van de andere kant moet men het sexuele element ook niet uitschakelen, want het is duidelijk, dat dit vers verband houdt met 2:25 en daar is zonder twijfel sprake van sexueel schaamtegevoel. Ze schamen zich immers niet tegenover *elkaar*. Het sexueel schaamtegevoel is zelfs primair, maar dit schaamtegevoel is een onderdeel, een symbool van het schuldbewustzijn dat de zondige mens gevoelt, wanneer hij tegenover God staat.

Zoals men ziet: beide meningen kunnen zich met recht beroepen op de tekst van het paradijsverhaal. We zullen nu een andere weg inslaan, die vooral door HUMBERT gevolgd wordt n.l. het onderzoek van de parallelplaatsen.

De eerste vraag die zich hier voordoet is: wat mag men als paralleltekst beschouwen? Mag men alle plaatsen in het onderzoek betrekken, waar sprake is van *goed en kwaad* of moet men zich beperken tot die plaatsen, waar gesproken wordt over de *kennis* van goed en kwaad? VRIEZEN maakt een nog subtielere distinctie: *jada*ᶜ kan n.l. zoals in ons geval geconstrueerd worden met de accusativus en dan betekent het *kennen, weten;* het kan

---

10) Men vergelijke COPPENS, *a.w.*, p. 118-22, waar de Leuvense Professor links en rechts van zich afbijt, om de aanvallers van het lijf te houden.

11) H. RENCKENS, *Israëls visie op het verleden*, XXVI, *Verbum* 20 (1953) p. 283. De voorbeelden uit de profetische litteratuur, die RENCKENS ter plaatse citeert, zijn niet gelukkig gekozen. Ez. 16:8 schijnt een huwelijksceremonie te zijn (Verg. J. DE FRAINE, *Fimbria vestimenti*, in *Verb. Dom.* 25 (1947) pag. 227), terwijl Os. 2:4 v. vermoedelijk een onderdeel is van de echtscheidingsprocedure. Verg. C. H. GORDON, *Hos. 2:4-5 in the Light of New Semitic Inscriptions*, in *Z. A. W.* 13 (1936) 277-280. Een goed overzicht over de verdere litteratuur geeft J. A. E. VAN DODEWAARD, *Bijbelse theologie van de kleding*, in *N. K. S.* 49 (1953) 194-204. De tegenstelling tussen de historische en symbolische uitleg van Gen. 2:25, die de schrijver construeert, is geforceerd. Een historisch (of als historisch voorgesteld) feit, kan tegelijk een symbolische zin krijgen.

echter ook verbonden worden met *ben . . . lĕ* en de betekenis is dan *onderscheiden* [12]). Alleen de constructie met de accusativus is een paralleltekst in de strikte zin van het woord. Ik meen echter, dat we ook de meer verwijderde parallellen mogen aanhalen, mits men wat het zwaarst is, ook het zwaarst laat wegen. Zoals bekend, kan de combinatie van twee contraire begrippen als „goed en kwaad" een totaliteit uitdrukken. BOCCACCIO merkt echter terecht op, dat daarbij de oorspronkelijke betekenis van de twee extremen slechts hoogst zelden geheel teloor gaat [13]). In ons geval zal men dus zelden het recht hebben de uitdrukking zonder meer te vertalen met „alles" ; meestal blijft de betekenis zweven in de sfeer van moreel of physiek goed en kwaad. Gevallen, waarbij de oorspronkelijke betekenis practisch geheel verdwenen is, zijn bij mijn weten alleen de volgende : Gen. 24 : 50 *Wij kunnen geen goed of kwaad tegen u zeggen,* (Can. *We kunnen er niets tegen inbrengen*); Gen. 31 : 24, 29 *Wacht u ervoor dat gij met Jacob niet ten goede of ten kwade spreekt* (Can. *Pas er voor op, Jacob ook maar iets te verwijten*) [14]). Misschien kunnen we daar nog bijvoegen : 2 Sam. 13 : 22 *Absalon sprak met Ammon noch goed noch kwaad ;* Num. 24 : 13 *Ik zou niet in staat zijn het bevel van Jahweh te overtreden en uit mijzelf iets te doen, goed of kwaad.* In al deze gevallen is de strekking van de zin negatief, in een affirmatieve zin moeten we vertalen met „het een of ander" b.v. Is. 41 : 23 *Vertelt ons maar eens wat er komen gaat in de toekomst, dan weten wij, dat gij goden zijt ; Doet maar goed of kwaad* (Can. *doet maar iets, goed of kwaad*) . . . . Het wil mij voorkomen, dat dit geen toeval is : men herinnere zich de regel uit de logica, dat een negatieve zin altijd universeel is. Het gaat daarom niet aan, om te redeneren : „goed noch kwaad" betekent meermalen „niets", dus „goed en kwaad" moet in het verhaal van de zondeval „alles" betekenen.

Gaan we nu een stap verder en onderzoeken we de plaatsen, waar sprake is van „goed en kwaad *kennen*". We nemen eerst die plaatsen, waar *jada*ᶜ verbonden is met *ben . . . lĕ*. Duidelijk is vooral 2 Sam. 19 : 36 *Ik ben nu tachtig jaar. Zou ik dan nog kunnen onderscheiden tussen goed en kwaad* (Can. *kan ik nog iets onderscheiden)?* Verder het gebed van Salomon 1 Kon. 3 : 9 *Geef Uw dienaar een opmerkzaam hart, om Uw volk te kunnen oordelen en onderscheid te maken tussen goed en kwaad.* Het is duidelijk, dat in deze gevallen de vertaling „onderscheiden" de enig juiste is, maar daaruit volgt nog niet — zoals VRIEZEN wil — dat bij de accusatief-constructie deze vertaling uitgesloten is. De twee begrippen „kennen" en „onderscheiden" sluiten elkaar niet uit. Wie de dingen kent, kan ze ook van elkaar onderscheiden.

Van de constructie met de accusativus hebben we maar één [15]) voorbeeld

---

12) VRIEZEN, *a.w.*, p. 144 v.

13) P. BOCCACCIO, *I termini contrari come espressioni della totalità in ebraico*, in *Bib.* 33 (1953) p. 176.

14) Volgens de T. M., de LXX heeft : *Zorg ervoor, dat gij niets kwaads zegt tegen Jacob.*

15) VRIEZEN (*a.w.*, p. 145) noemt ook nog 2 Sam. 14 : 17 : *Mijn heer en koning is als een engel Gods, die luistert naar goed en kwaad. Sjama*ᶜ is hier volgens hem synoniem met *jada*ᶜ. Ik meen dit te moeten betwijfelen. De vrouw uit Tekoa doet in dit geval geen beroep

n.l. Deut. 1 : 39 *Uw zonen, die op dit ogenblik nog geen goed en kwaad kennen, die zullen daar* (in het beloofde land) *komen.* Zowel VRIEZEN als HUMBERT zijn het er over eens, dat het hier gaat over kennen in de meest algemene zin van het woord. Het gaat over kinderen, die nog niet tot de jaren van verstand zijn gekomen, die eenvoudig *niets* weten. Morele kennis is daarbij niet uitgesloten maar evenmin speciaal geïntendeerd. COPPENS daarentegen beweert, dat het hier gaat over kinderen, die nog totaal onschuldig zijn, die nog geen enkele misdaad of fout hebben begaan.

Gezien het feit, dat het hier over een negatieve zin gaat, zouden we in het licht van boven geciteerde parallelplaatsen geneigd zijn te oordelen, dat we hier met een algemene zin te doen hebben, waarbij dus de oorspronkelijke betekenis van goed en kwaad geheel verdwenen is. Uit de contekst blijkt echter, dat de morele sfeer nog sterk aanwezig is. God zegt immers, dat de Joden het beloofde land niet zullen binnengaan, omdat zij gezondigd hebben. Alleen Josuë en Kaleb, die trouw zijn gebleven, zullen het land bezitten en dan ook nog de kinderen. De reden waarom ook voor de kinderen een uitzondering gemaakt wordt, kan geen andere zijn dan deze, dat ze nog onschuldig zijn. Juist omdat ze nog niets weten, vallen ze geheel buiten de categorieën van goed en kwaad. De betekenis is dus algemeen, maar zó, dat de oorspronkelijke betekenis van „goed en kwaad" nog sterk naar voren treedt. De vertaling van COPPENS „être entièrement innocent" is dus zakelijk juist, maar daarmee nog niet zijn conclusie, dat *dus* de corresponderende positieve zin betekent : „avoir transgressé" [16]). Dat zou immers tot de dwaze conclusie leiden, dat de kinderen die *nu* (hajjom!) nog onschuldig zijn, *later* wanneer ze gezondigd hebben, het land zullen binnengaan. M.a.w. de hoofdbetekenis is, dat de kinderen nu nog geen onderscheidingsvermogen hebben, wat ten gevolge heeft — en dit wordt door de contekst wel sterk geäccentueerd — dat ze nog onschuldig zijn. De situatie is hier heel anders als in het paradijsverhaal. De protoplasten bezaten reeds de theoretische kennis van goed en kwaad, die deze kinderen nog niet hebben ; wat erbij kwam was de experimentele kennis van het kwaad en die is juist in Deut. 1 : 39 uitgesloten. Uit deze tekst blijkt verder nog, dat de scherpe scheiding die VRIEZEN aanbrengt tussen *jada*ᶜ met *bēn . . . lĕ* en met de accusatief niet te houden is. Men kan hier ondanks de accusatief-constructie veilig met Canisius vertalen : *die thans nog geen goed van kwaad kunnen onderscheiden.* Dit blijkt ook uit een vergelijking met Isaïas 7 : 15. Ook daar gaat het over een kind, dat (nog niet) tot de jaren van verstand is gekomen en als kenmerk daarvan geldt juist het kunnen onderscheiden tussen goed en

---

op de kennis van de koning (zoals in v. 20 van hetzelfde hoofdstuk) maar op de lankmoedigheid, waarmee hij ieder aanhoort. Can. vertaalt m.i. terecht : *die geduldig naar alles wil luisteren.*

[16]) COPPENS, *a.w.*, p. 17 : Or, vu le contexte, la locution „ne connaître ni le bien ni le mal" y signifie „être entièrement innocent", „n'avoir commis aucun crime, aucune faute". Le correspondant positif sera donc : „avoir transgressé", „avoir eu la connaissance du péché".

kwaad n.l. het verwerpen van het kwaad en het kiezen van het goed [17]).

Samenvattend kunnen we dus zeggen, dat deze enige zuivere parallel door geen van beide opvatingen als bewijstekst kan worden aangehaald. De kennis waarover het hier gaat is tegelijk een kennen en een onderscheiden, tegelijk algemeen kennen en moreel onderscheiden.

Beide opvattingen dus : die van een universele kennis langs magische weg verworven èn die van morele kennis op empirische wijze verkregen, vinden steun zowel in het paradijsverhaal zelf als in de parallelteksten. Onze conclusie is dat we hier te doen hebben met een soort palimpsest, een schilderij dat door een latere kunstenaar overgeschilderd is. De auteur heeft het oude verhaal, dat een sterk magische inslag had ,,entmythologisiert'' en omgebogen in de morele richting. De dubbelzinnigheid van de uitdrukking ,,kennis van goed en kwaad'' is daar het gevolg van.

Deze opvatting werd reeds enigermate geopperd door DUBARLE [18]). Ook COPPENS spreekt de gedachte uit, dat we hier met een ,,palimpsest'' te doen hebben, zij het in een enigszins andere samenhang : de sexuele atmosfeer waarin het verhaal zich afspeelt, is volgens COPPENS een overblijfsel uit het oudere verhaal [19]).

Dit procédé van ,,ontmythologiseren'' treffen we meer aan in het Oude Testament. Een duidelijk voorbeeld is het zondvloedverhaal. Hoe de samenhang ook moge zijn, het valt niet te ontkennen, dat er verwantschap bestaat tussen het bijbelse verhaal en de elfde zang van het Gilgamesj-epos. De auteur van Genesis heeft echter aan het verhaal een morele pointe gegeven. Terwijl in het Babylonische heldendicht de vloed ontstaat door een gril van de goden, die de aandrang van de watermassa's niet meer kunnen remmen, wordt hij in Genesis een straf voor het morele bederf en hij duurt niet langer dan God wil. Ook de details zijn gepurgeerd van mythologische smetten : terwijl in het verhaal van Uta-napisjtim de uitgehongerde goden als vliegen op het offer afkomen (v. 161), staat in Genesis alleen dat God de aangename geur van het offer rook. Ook het verhaal van de torenbouw is kennelijk omgebogen in de morele richting. Misschien zijn de moeilijke passages over het huwelijk van de zonen Gods met de dochters der mensen en over het gevecht van Jacob bij de Jabbok, die zo slecht passen in de conceptie van Genesis, op soortgelijke wijze te verklaren.

Het voornaamste bezwaar, dat men tegen deze voorstelling van zaken in zal brengen is natuurlijk, dat de auteur dan toch maar zeer matig geslaagd is in het purgeren van zijn verhaal. Kan men een dergelijk tweeslachtig product verwachten van een auteur, die overigens toch een fijn psycholoog en kundig verteller blijkt te zijn ? Dit bezwaar is niet geheel weg te redeneren, maar er is toch wel het een en ander op te zeggen.

---

17) Verg. ook Jon. 4 : 11, waar onschuldige kinderen worden gekenschetst als *,,mensen die het onderscheid tussen hun rechter- en linkerhand niet kennen.''* De situatie is daar precies dezelfde als in Deut. 1 : 39.

18) A. M. DUBARLE, *Les Sages d'Israël.* (*Lectio Divina* I). Paris 1946, p. 17 v.

19) COPPENS, *a.w.*, p. 26 : L'hagiographe a laissé tomber le thème, mais il en est resté quelques traces qu'il faut dégager comme d'un palimpseste.

1. Wij hebben in dit exposé met opzet de dubbele betekenis van de term „kennis van goed en kwaad" enigszins gechargeerd, feitelijk liggen de beide opvattingen niet zo ver uiteen. Door de zonde, waardoor de mens experimentele kennis ontvangt van het kwaad, maakt hij zich tevens autonoom en dus in zekere mate God gelijk. Tevoren gehoorzaamde hij aan God zonder dat hij wist, waarom het een goed is en het ander kwaad. Nu maakt hij zichzelf tot zedelijke norm. Hij wil zelf weten (en dat betekent voor de Semiet proefondervindelijk weten), wat voor hem goed of kwaad is[20]).

Moeilijker is het een brug te slaan tussen de twee manieren, waarop de kennis kan zijn ontstaan: langs empirische of magische weg. Deze twee trekken zijn m.i. niet geheel met elkander te combineren. Maar juist deze magische trekken *kon* de auteur niet geheel wegwerken, wilde hij de hoofdlijnen van het oude verhaal behouden. Hij heeft ze hun angel ontnomen, door het geheel een morele strekking te geven. Deze strekking — en alleen deze — vormt uiteindelijk het object van de exegese.

2. Wie over enige litteraire feeling beschikt, voelt duidelijk dat er in dit verhaal iets niet klopt. Men kan de aanwezigheid van aperte contradicties niet bewijzen — bewijzen kan men litteraire verschijnselen bijna nooit —, maar bepaalde onregelmatigheden zijn er zeker. Alleen iemand met een totaal gebrek aan critische geest, aldus Prof. COPPENS, kan beweren dat het verhaal volkomen glad verloopt[21]). Wij noemen hier slechts de voornaamste anomalieën.

De kwestie van de bomen is verward. Vers 2:9 blijft, ondanks min of meer geslaagde verklaringen als b.v. van COPPENS[22]) enigszins hard van constructie. Vreemd blijft ook, dat de levensboom niet meer genoemd wordt vóór vers 3:22, terwijl in 3:3 en 3:11 slechts sprake is van een boom zonder nadere bepaling.

In de namen van de eerste mensen ligt een inconsequentie. De paradijsman heet in het hele verhaal *ha'adam,* wat blijkens het lidwoord vertaald moet worden met *de mens* en niet als eigennaam. Toch zou men in eén dergelijk verhaal veeleer een eigennaam verwachten, vooral wanneer er sprake is van *de mens en zijn vrouw.* De Septuagint voelt dit blijkbaar aan en schrijft stereotiep *Adam*; ook de T. M. laat het lidwoord weg, waar dit zonder verandering van de consonanten mogelijk is (n.l. in de verbinding met *lĕ* zoals in 2:20, 3:17 en 3:21). *Adam* als eigennaam komt voor het eerst voor in Gen. 5:1. De naam van de vrouẁ wordt niet afgeleid van *Adam,* zoals men zou verwachten, maar van *'isj*. Natuurlijk kon de schrijver haar vanwege de dubbelzinnigheid moeilijk *'Adamah* noemen, maar het blijft toch vreemd, dat

---

20) De slang heeft dus tot op zekere hoogte de waarheid gesproken: ze zijn inderdaad aan God gelijk geworden — zij het op een heel andere wijze als zij hadden verwacht. Juist omdat alles zo heel anders gelopen is, als de mens gedacht had, kan er in 3:22a een lichte spot — sarcasme zo men wil — liggen uitgedrukt, maar géén ironie, die het omgekeerde bedoelt van wat er gezegd wordt.

21) COPPENS, *a.w.*, p. 69.

22) COPPENS, *Een, twee of meer Wonderbomen in het Paradijs?* in *Eph. Theol. Lov.* 20 (1943) 66-70.

'isj verder nergens voorkomt. Ook de naam Eva, die de mens in 3 : 20 aan zijn vrouw geeft verdwijnt verder spoorloos.

Vreemd is verder, dat de rol van de vrouw bij de verleiding zo fijn wordt uitgewerkt, terwijl er aan de man slechts één vers gewijd wordt. Daarentegen verdwijnt vanaf vers 3 : 22 de vrouw plotseling van het toneel. Alleen de mens wordt uit de tuin verdreven. Dit laatste zou men nog kunnen beschouwen als een inclusio, immers ook in het begin van het verhaal staat de mens alleen, maar deze oplossing voldoet toch maar matig.

Men vraagt zich verder af, waartoe de mens de tuin moet bewaken, terwijl er toch geen andere mensen zijn en ook de dieren binnen de tuin geschapen worden. De vrouwelijke suffixen in 2 : 15 zouden er volgens BEGRICH [23]) op wijzen, dat *gan* en *'adamah* in het tegenwoordige verhaal door elkaar gehaspeld zijn.

Volgens 2 : 8 ligt Eden oostelijk van de schrijver, terwijl in 3 : 24 de Kerubs oostelijk van de tuin worden geplaatst en de mens dus Eden blijkbaar in het westen heeft. HUMBEBRT e.a. vertalen *miqqedem* met *tegenover,* zoals ook de Septuagint doet, maar dat is in elk geval niet de normale betekenis van het woord.

De slang is een hybridisch wezen. Zij is van de ene kant een dier, dat door God is geschapen. Van de andere kant vertoont zij ook weer de trekken van een persoonlijk wezen : zij kan spreken, kent het geheim van de boom en treedt duidelijk op als een anti-goddelijke macht. Men kan zeggen, dat zij een incarnatie is van de duivel, maar waarom wordt zij dan gestraft ? En wat ligt er achter deze bestraffing ?

3. Men is het er thans wel over eens, dat de auteur verschillende secundaire tendenzen in zijn verhaal heeft verwerkt. Zo schrijft RENCKENS b.v. „Het strookt geheel en al met het karakter van deze hagiograaf. . . . . . . dat hij de benodigde concrete stoffering van zijn verhaal niet willekeurig kiest. Zijn keuze zal dus ook hier (in de voorstelling van de oerzonde) wel door *een zekere doctrinaire of zielzorgelijke strekking* bepaald zijn." [24]) In 2 : 19 zien velen een bedekte veroordeling van de bestialiteit. Ik meen ook in zoverre met COPPENS mee te kunnen gaan, dat de keuze van de slang als anti-goddelijk element bepaald is door de prophetische reactie tegen de vruchtbaarheidscultus. Zo is het ook niet uitgesloten, dat de schrijver dit magisch element behouden heeft om de divinatio te veroordelen. De waarzeggerij heeft immers de pretentie onafhankelijk van God buitennatuurlijke kennis te kunnen verwerven. Zij matigt zich dus een zekere Godgelijke kennis aan. De auteur laat de mogelijkheid van een dergelijke kennis in het midden, zoals VRIEZEN [25]) opmerkt, maar hij laat duidelijk uitkomen, waartoe een dergelijke aanmatiging leidt. Dat de profeten tegen de divinatio gestreden hebben, is een bekend feit (vgl. Is. 47). Bij een dergelijke meervoudige doel-

---

[23]) J. BEGRICH, *Die Paradieserzählung. Eine literargeschichtliche Studie,* in *Z. A. W.* 9 (1932) p. 94.

[24]) RENCKENS, *t.a.p.* (XXV) p. 230.

[25]) VRIEZEN, *a.w.,* p. 148.

stelling moest het verhaal noodzakelijk wat onregelmatig verlopen. Het volksverhaal ziet daarin echter geen moeilijkheid.

4. We mogen er misschien ook nog op wijzen, dat het verhaal in de gehele H. Schrift practisch niet benut wordt. Eerst bij St. Paulus komen we het weer tegen. En dit terwijl het probleem van het lijden, waarop dit verhaal een antwoord tracht te geven, in de Wijsheidslitteratuur toch in het middelpunt van de belangstelling staat. Is deze afwijzende houding misschien een gevolg van de gebrekkige „ontmythologisering" van het verhaal?

5. Tenslotte: we stellen deze verklaring alleen voor, omdat de tot nog toe gevolgde exegese niet voldoet. Noch de traditionele ironische uitleg, noch de interpretatie van Prof. COPPENS geven een bevredigende verklaring van 3:22. Beide oplossingen dragen een apologetisch karakter. Men zoekt een uitweg om te ontkomen aan de natuurlijke betekenis van de tekst. Een dergelijk uitgangspunt is gevaarlijk, omdat men tevoren reeds vast stelt waar men naartoe wil. Bij een dergelijke moeilijkheid zal het soms beter zijn voorlopig af te zien van een positieve oplossing. Vaak zal echter blijken, dat de bezwaren niet onoverkomelijk zijn, mits men de moed heeft de kwestie tot op de grond te onderzoeken en niet halverwege blijft staan.

Helvoirt (N.B.) G. BOUWMAN, S.V.D.

SOMMAIRE

Quel est le sens exact de l'expression „connaître le bien et le mal"? Science universelle ou science du premier discernement? Science de la magie ou science du péché? On pourrait distinguer les diverses opinions en deux groupes prenant comme base de division la question: comment la connaissance du bien et du mal est-elle liée à l'acte du manger? Est-elle un effet magique, que Dieu même ne pourrait pas empêcher, ou est-elle une conséquence simplement psychologique, c'est-à-dire, l'expérience du péché, la connaissance pratique du mal? Soumettant à l'analyse le récit même de la chute, comme les textes parallèles, nous constatons qu'il est impossible d'exclure ni l'une ni l'autre possibilité. Notre conclusion est, que l'auteur final a trouvé un ancien récit avec des traits fortement magiques, qu'il a tâché d'effacer en donnant à l'histoire une tendance morale. L'ambiguïté du texte actuel est due à cette „démythologisation" imparfaite.

DER KATHOLISCHE LUTHER [1])

Schrijver van dit boek, reeds internationaal befaamd om zijn jarenlang wetenschappelijk-philologisch onderzoek van de vroegste theologische en exegetische Vorlesungen van LUTHER en om zijn biografie van ERASMUS, had in 1943 de opdracht aanvaard een driedelige Lutherbiografie te schrijven naar aanleiding van het vierde eeuwfeest van de dood van de grote Protestantse Reformator. *Der Katholische Luther, Der Reformatorische Luther, Der Lutherische Luther*: aldus dacht hij deze drie banden te betitelen. Bij zijn dood had MEISSINGER wel zelfs het eerste deel nog niet geheel beëindigd, maar toch zover klaar dat het kon uitgegeven worden. *Der Katholische Luther* is in vele opzichten een zeer belangrijk boek geworden, zoals we met reden konden verwachten; niet slechts om zijn hoog wetenschappelijk karakter, maar ook en vooral om de probleemstelling en de geest waarin het hele werk geschreven is.

We zouden de centrale thesis in het kort aldus kunnen samenvatten: de vóórreformatorische LUTHER was niet zó onkatholiek, dat het noodzakelijkerwijze tot een breuk met de Kerk moest komen; neen, van 1517 tot 1521 is hij uit de Kerk gedrongen tegen zijn wil en overtuiging in, door Rome en vooral door zijn katholieke tegenstanders hoewel ook zelf meegesleept door zijn succes. Het enige wat hierbij nog dient opgemerkt is dat MEISSINGER's boek — wegens het overlijden van de Schr. — bij de behandeling van het „dispuut" met CAJETANUS in 1518 plotseling afbreekt, zodat het tweede deel van de thesis niet meer zijn volledige uitwerking ontvangt.

Voor eenieder die enigszins van de stand van de „Lutherforschung" op de hoogte is, is het terstond duidelijk dat hiermee het theologische probleem welbewust op de voorgrond geplaatst wordt. En wel met het doel aldus een positieve bijdrage te leveren tot het oecumenisch gesprek tussen Protestanten en Katholieken, dat tegenwoordig zozeer in het middelpunt van aller belangstelling staat. Hierom voornamelijk mogen we dan ook terecht van deze Lutherbiografie zeggen, dat zijn Schr., evenals LORTZ aan katholieke kant, in het protestantse kamp een nieuw tijdperk inluidt, een nieuwe geest vertegenwoordigt waarvan wij de hoogste verwachtingen mogen koesteren. Op vele bladzijden getuigt M. van deze zijn oecumenische houding (cf. bv. inleiding; 49; 66-67; 71; 93; enz.). Vurig Lutheraan en groot vereerder van LUTHER als hij is, streeft hij toch onverdroten naar een objectieve waardering van zijn held en ruimt onvervaard verschillende protestantse voorstellingen en „mythen" op. Bovenal, het hele boek wordt gedragen door een diepe geest van caritas t.o.v. zijn andersdenkende broeders in het geloof

---

[1]) Karl August MEISSINGER, *Der katholische Luther*, München, Leo Lehnen Verlag en Bern, Francke Verlag, 1952, 16 x 23.5, VIII + 320 blz.

aan Christus, en door een groot verlangen naar de eenheid waarom de Zaligmaker bij het laatste Avondmaal zo instantelijk bad.

Voordat we echter zijn theologische stelling aan een nader onderzoek onderwerpen, zij het ons vergund enige aantekeningen te plaatsen bij MEISSINGER's opvattingen over de historische LUTHER — of, om aanstonds de kern van de zaak te noemen, bij *zijn opvatting over Luther's persoonlijkheid*, over LUTHER's psychische en morele constitutie en ontwikkeling. Eenieder die de thesis van DENIFLE kent en de aard van het verband dat de grote Dominicaan legde tussen LUTHER's moraliteit en zijn theologische ontwikkeling, vermoedt aanstonds dat M. daar het zijne over te zeggen heeft alvorens hij de kwestie der katholiciteit van LUTHER's theologie kan entameren. Temeer daar M. een biografie van de jonge LUTHER schrijft, waarin dus de feiten en de teksten hun historische en psychologische uiteenzetting en verklaring behoeven.

Welnu, dit is ongetwijfeld niet de sterkste zijde van dit boek. M's voorzeker grote talenten komen pas tenvolle tot hun recht waar hij, aan de hand van zorgvuldig uiteengerafelde brieven of berichten, feiten en stemmingen kan weergeven. M. is eerder een „Forscher" dan een schrijver die een synthese brengt, althans in dit boek. Een sterke beschrijving van LUTHER's leven en psyche tot aan zijn priesterwijding heeft hij o.i. niet geleverd. Zijn opvatting is wel duidelijk, zelfs kunnen wij het in grote lijnen met hem eens zijn. Maar niet slechts de compositie van de betreffende hoofdstukken is zwak [2]), maar een aantal belangrijke vragen blijven den lezer in het hoofd hangen waarop M. geen bevredigende solutie geeft. Alsvolgt zouden we M's stelling in deze kunnen weergeven: „Luthers Erbmasse, seine Umwelt und seine Jugend (ist) im ganzen so gesund und normal gewesen, wie es dort und damals möglich war"; Luther heeft een harde opvoeding gehad, maar daarvan geen psychisch nadelige invloed ontvangen, of deze althans overwonnen; toch, „viel von dem Düstern und Schweren in seinem Charakter stammt gewiss aus diesen Wurzeln, das dürfen wir ihm aufs Wort glauben" (16 v). Hiernaast staan echter de bekende, nu sinds 'n vijftigtal jaren in controvers zijnde, teksten die ons een andere zijde van LUTHER's psyche openbaren [3]). Ze worden door M. ook wel geciteerd — meestal echter in ander verband — maar niet voldoende verklaard of opgenomen in zijn boven geciteerde synthese, die o.i. dan ook veel meer genuanceerd diende te zijn.

Schijnt de eigenlijke, alles beheersende en heel zijn geestelijk leven in-

---

[2]) Trouwens ook van het deel van het boek waar MEISSINGER LUTHER's theologische opvatting behandelt. Bv. op blz. 62-63 stelt hij de centrale vraag; volgt een lange digressie; tenslotte blz. 82 het antwoord; weer digressies; totdat M. op blz. 98 tenslotte zelf vraagt: „Wollten wir nicht von der Theologie des jungen Luthers handeln? Statt dessen . . ."; maar dan volgt aanstonds weer een andere uitweiding tot blz. 101.

[3]) Zo bv. „Ihr (van zijn ouders) ernst und gestreng Leben, das sie mit mir führten, das verursachte mich, dass ich darnach in ein Kloster lief und ein Mönch wurde". Verder de gebeurtenis bij Stotternheim; uitdrukkingen van LUTHER over zichzelf als: „O wenn wiltu einmal fromm werden und genug tun, dass du einen gnädigen Gott kriegest"; LUTHER's panische angst en zin om van het altaar weg te lopen; zijn gesprek met zijn vader op de dag van zijn eerste H. Mis.

formerende karaktertrek van de jonge LUTHER niet de angst geweest te zijn, angst tot aan vertwijfeling toe; voor zijn vader, voor zijn leermeester, voor Gods tremenda majestas; een angst die ongetwijfeld ook zijn theologische ontwikkeling beslissend beïnvloedde: „das Ringen um einen gnädigen Gott"?

Welnu, waar M. LUTHER's jeugd behandelt wordt dit alles nauwelijks vermeld. Evenmin zijn praedestinatieangsten als jongen of die welke hij als jonge religieus doormaakte. En om zijn panische angst voor het Mislezen af te doen met de verklaring: „Das beweist lediglich für den Ernst seiner Frömmigkeit und keineswegs für eine krankhafte Anlage" (38), is wel erg eenvoudig, zonder dat men daarom overigens ter verklaring voor dergelijke teksten, — met bv. GRISAR, HAUSHERR, REITER, — LUTHER als psychopaath moet beschouwen. Toch spreekt M. op blz. 40 zelf van LUTHER's „verletztes Gewissen"!

Ongetwijfeld behoeft dus MEISSINGER's these zoals deze staat geformuleerd op blz. 16 van zijn boek nadere aanvulling. En ... het is onze overtuiging dat de auteur ons dit aanstonds zou toegeven. Immers, vanwaar komt deze lichte vertekening van LUTHER's karakter? MEISSINGER vindt het nodig, — nog steeds, zegt hij, — om DENIFLE's synthese grondig te weerleggen, aangezien deze bij zeer vele katholieken nog steeds grote invloed heeft. Zelf geeft hij in anderhalve blz. een zeer goed overzicht van DENIFLE's opvatting. Maar veel meer dan uit zijn eigen beschrijving blijkt overduidelijk uit de door hem links en rechts geciteerde teksten dat LUTHER's diepste wezenstrek niet de zinnelijkheid was; dat het ook niet deze, onbedwongen, zinnelijkheid was waarom LUTHER een nieuwe justificatieleer zocht en vond. In zijn reactie tegen DENIFLE wil M. LUTHER voor „geheel normaal" verklaren. Maar vergeet hij daarbij niet voldoende naar voren te brengen die diepe karaktertrek van LUTHER, nl. de angst, soms tot paniek overslaand, voor Gods majesteit en eisen? Behalve dat we aldus een veel minder vlak beeld zouden krijgen van LUTHER's rijke en stormachtige psyche, zó iemand geeft inderdaad zo maar niet zonder meer toe aan onkuisheid; noch is dit apriori te veronderstellen, noch a posteriori kan dit waar gemaakt worden aan de teksten (cf. bv. blz. 98-101). Neen: „Dieser Mensch war entgültig erschrocken vor dem Zustand der Welt, vor sich selbst, vor Gott ... Da gab es nur die eine Lösung" (32).

Een tweede punt hangt hier nauw mee samen. Ook MEISSINGER weet dat „Das Entscheidende ist, dass bei Luther kein Unterschied besteht zwischen Theologie und eigenstem religiösem Anliegen" (83). Zou het echter ook niet komen vanwege zijn reactie tegen DENIFLE — die daarop juist, zoals alle andere Lutherforscher doen [4]), zijn interpretatie bouwt van LUTHER's theologie —, dat deze tweede wezenlijke karaktertrek van LUTHER bij M. behalve 'n enkele min of meer obligate vermelding niet voldoende tot uiting komt? Ja, waar maar enigszins mogelijk tracht M. LUTHER's theologische ontwikkeling eerder te binden aan zijn „seelsorgerliches Gewissen", zijn

---

[4]) Men leze bv. uit het nawoord van H. BORNKAMM op de 4e editie van BOEHMER's *Der junge Luther*, de blz. 362-363 en de met zijn instemming vermelde opvatting van LORTZ op blz. 365-366.

practische ervaringen als zielzorger en predikant (84: „seinem ganzen Wesen nach ein erdhafter Praktiker"; 132; 130; 104; 112). Deze trek van LUTHER's psyche die zeker ook aanwezig was (cf. bv. zijn 39e-47e aflaattheses, blz. 149), beklemtoont M. o.i. veel te sterk voor de tijd van LUTHER's ontwikkeling.

Wat de verdere historische punten betreft mogen we met een enkele vermelding volstaan. Weldadig doet M's passage over LUTHER's kloosterroeping en -leven en zijn critiek op LUTHER's latere uitingen daarover aan (95-100). Vermelding verdient ook zijn interpretatie van LUTHER's „ommezwaai" t.a.v. de Augustijner-Observanten na de Rome-reis (54), zijn opvatting over het aanwijzen van een bepaalde datum voor LUTHER's „reformatorisches Erlebnis" (288 vv; 303 v), en, in dit verband, zijn interessante veronderstelling over de „cloaca".

Nu over *Luther's theologische ontwikkeling* — en hier komen we tot de kern van het boek. M. stelt zich voor een antwoord te geven op de vraag: in hoeverre zijn de opvallende theologische vernieuwingen, in de Vorlesungen van 1513-1518 vervat, reeds als „unkatholisch" te brandmerken? De eigenlijke discussie begint bij de Römerbrief-Vorlesung; hier ligt de „Epoche des eigentlichen Umbruchs" (91-92). Welnu, ofschoon M. herhaaldelijk met klem betoogt dat het definitieve antwoord op deze vraag nog niet te geven is — de arbeid aan de Mss is in dit opzicht eigenlijk nog pas begonnen, en de studie van de Via Moderna — waarvan LUTHER een leerling was — staat nog pas aan het begin (bv. 62-63) —, toch meent hij reeds veilig te mogen vaststellen: „Wenn in den frühen Vorlesungen auffallende Neuerungen enthalten waren, so waren diese nicht von der Art, dass sie notwendig zu einem Bruch mit der alten Kirche führen mussten"; LUTHER's leer is „auch systematisch ... durchaus vertretbar" (bv. 82).

Hier plaatst M. een eerste opmerking, die ons zijn gebrek aan inzicht in het wezenlijke belang van het theoretische verschil tussen het katholieke en het protestantse dogma over de goede werken openbaart: ook al zouden de katholieke theologen het niet eens zijn, zegt hij, met de plaats die LUTHER aan de goede werken in zijn systeem toekent, „worauf kommt es denn bei der ganzen Frage letztlich an? Darauf, dass die guten Werke gepredigt und g e t a n werden, oder darauf, dass die theologische Begründung dieser Predigt und dieses Tuns richtig ... ist? ... lediglich um einen Unterschied in der theoretischen Begründung christlichen Lebens (wurde) ... vierhundert Jahre lang unter Christen ein grenzenloser Hass gesäet, worüber die Hauptsache verloren ging, nämlich gerade die practische Christlichkeit der christlichen Völker" (102 v). Wat LUTHER ook mag zeggen, zo antwoorden wij, over de noodzaak van de goede werken, hoe LUTHER ook gereageerd heeft tegen de Antinomisten, als zijn theorie erover niet katholiek is staat hij buiten het katholieke dogma. Nu is het ongetwijfeld waar dat er rond 1517 inderdaad nog helemaal geen klaarheid in het dogma bestond met betrekking tot de „Begründung" van de goede werken. We mogen LUTHER dus hierom zeker niet — in deze tijd — van formele ketterij beschuldigen. Bovendien, wie, dwalend, meent niet in strijd te komen met de katholieke leer, kan daar-

door zijn vals leerstuk nog subsumeren onder de wil om katholiek te zijn. Maar MEISSINGER redeneert in casu niet vanuit de tijd van 1517, maar vanuit de suppositie dat bij de katholieke theologen deze klaarheid reeds aanwezig was. En, zeker voor deze veronderstelling, heeft onze opmerking over zijn gebrek aan inzicht recht van bestaan.

Vervolgens, — ook dit nog vooraf —, uit de argumentatie waarmee MEISSINGER zijn stelling van de katholiciteit van LUTHER denkt waar te maken blijkt herhaaldelijk dat hij de in deze o.i. fundamentele distinctie van objectieve constatering en subjectieve overtuiging misschien te veel over het hoofd ziet: het gaat er in de eerste plaats niet om wat LUTHER dacht van de katholiciteit van zijn leer, maar om de objectieve valentie van zijn leer geconfronteerd aan de katholieke leer [5]). In de eerste plaats, zeggen we. Wel blijft immers, in abstracto, nog de mogelijkheid dat (bv. rond 1517) sommige *gedachten* van LUTHER juist waren, terwijl sommige van zijn *formuleringen* later bleken onjuist te zijn. En dat pas uit LUTHER's weigering tot aanvaarding van de katholieke formulering ook LUTHER's gedachte ketters werd. Voor LUTHER zou men dus een soort parallel kunnen construeren met wat we weten van de ontwikkeling van de Nestoriaanse ketterij. Maar dat veronderstelt MEISSINGER niet. Daar denkt hij zelfs niet aan. De hoofdreden waarom hij LUTHER nog tot ongeveer 1520 katholiek (= tot de Kerk van Rome behorend) wil laten zijn is juist LUTHER's *persoonlijke* overtuiging hieromtrent. En deze norm is verkeerd.

Volgen we nu MEISSINGER's argumenten. Schrijver is zich terdege bewust dat LUTHER's beide hoofdstellingen uit de Römerbriefvorlesung „grundstürzende Neuerungen" (113) waren: nl. ten eerste, hij nam de Augustiniaans-Paulinische praedestinatie-leer weer op „in schroffster Ausschliesslichkeit", én hij affirmeerde de positieve en blijvende zondigheid van de erfzondelijke concupiscentia na het doopsel. Welnu, beide stellingen waren — in 1515, dus vóór Trente — niet „unkatholisch". M. verwacht bij het bewijs dat hij hiervan gaat leveren tegenspraak van de katholieke theologen. Hij zal deze ontvangen. Hoe immers bewijst hij zijn eerste stelling? Hij begint met enige rhetorische vragen. „Eine konsequent durchgedachte Prädestination ist furchtbar — aber ist es das Geheimnis einer freien Entscheidung zum Bösen weniger? Ist für die Güte Gottes wirklich etwas gewonnen, wenn der Böse sich seine Verdammnis dann wenigstens selber zuzuschreiben hat? Warum ist ihm Gott, warum sind wir selbst ihm nicht mit Menschen- und Engelzungen zu Hilfe gekommen? Warum können wir das Böse nicht überwinden?" En beëindigt deze met de woorden: „Den Verteidigern des freien Willens lediglich zum Zweck der Theodicee mangelt es an Phantasie und an religiöser Erfahrung". Wij zijn verder dan ARISTOTELES en hebben op hem vóór de ervaring en het denkwerk van 23 eeuwen. Evenementen als de heilsgeschiedenis van het Nieuwe Testament, de verkondiging van PAULUS, de tegenwoordige neergang van de Kerk, en bovenal de transcendentele

---

[5]) MEISSINGER maakt hier een distinctie: de Trentse (en na-Trentse) katholieke opvatting over de onderhavige dogma's én de vóór-Trentse leer erover; op deze distinctie komen wij nader terug.

methode van KANT [6]) stelden ons in staat het geheim van de vrije wil naast dat van de praedestinatie te laten bestaan zonder bang te zijn voor logische tegenspraak. Toch moet men toegeven, aldus M., dat LUTHER in de formulering van zijn leer vaak eenzijdig en hard was (113-114). De tweede stelling wordt aldus bewezen: indien LUTHER reeds de begeerlijkheid als zonde beschouwt, bewijst dit alleen zijn fijn, c.q. scrupuleus, geweten. Maar men valt, volgens LUTHER, toch pas definitief „onder de wet", als men er zich niet tegen verzet en die concupiscentie zich voltooien laat (115-116), als men dus geen goede werken doet. Aldus MEISSINGER.

Psychologisch bevatten deze beide argumentaties zeer vruchtbare opmerkingen, dogmatisch echter moet iedere katholieke theoloog ze (althans voor wat het wezenlijke betreft) ten enen male afwijzen. Indien hij hoopte dat zij zijn argumenten zouden aanvaarden, vergeet hij toch dat juist deze argumenten in geding zijn en sinds vier eeuwen door de katholieke theologen worden afgewezen. Wel wil hij deze argumenten boven dit geding plaatsen door enige opmerkingen, maar slaagt daarin o.i. niet. Twee dier opmerkingen hebben we reeds behandeld. In de vragen aan de lezer, die M. nu laat volgen, suggereert hij andere opmerkingen, waarover dadelijk; maar wederom blijkt daaruit dat hij tenslotte de objectieve norm mist waaraan hij de enige waarheid kan toetsen, en vervolgens — al heeft hij een grote *kennis* van de laatmiddeleeuwse theologie — dat hij toch teveel theologisch *inzicht* mist dan dat hij in deze een betrouwbare gids zou kunnen zijn. Het gevolg is dat er zich telkens een zeker dogmatisch relativisme bij hem openbaart, hoewel met grote nadruk hieraan toegevoegd zij dat dit niet voortkomt uit de het dogma vervlakkende onverschilligheid van de oecumenici der Aufklärungszeit, maar uit onbekendheid met de dogmatische betekenis die de katholieke theologen hieraan toekennen.

Welke zijn nu deze opmerkingen? Voor katholieken, zegt hij, ligt de moeilijkheid (tot het begrijpen en aannemen van LUTHER's theologie) hierin, dat ze de zaak onwillekeurig vanuit Trente's definities beschouwen (117). Inderdaad, een objectieve beoordeling van LUTHER's leer vraagt tot op zekere hoogte een verdict uitgaande van de vóór-trentse theologie. Maar slechts tot op zekere hoogte! Alleen reeds door het feit, dat een bepaalde leer op een legitiem Algemeen Concilie veroordeeld wordt, bezit de katholieke theoloog het recht, en heeft hij de verplichting zelfs, zulk een leer in zich als niet-katholiek te weten en te verklaren. Zulk een veroordeling is den katholiek juist een onfeilbaar richtsnoer bij zijn theologisch-historisch onderzoek, ofschoon hij alle simplisme in deze zorgvuldig dient te vermijden (MEISSINGER zelf zal er niet de minste moeilijkheid mee hebben de leer van bv. ARIUS vanuit Nicea's verklaring te beoordelen, en te concluderen dat die leer ook reeds anno 320 niet-katholiek was.). En wij moeten dan ook op de vraag: „war (diese) Abweichung an sich so unerträglich, dass die Anklage auf Ketzerei hätte erhoben werden müssen?" (117) fundamenteel bevestigend antwoorden, hoeveel nuances ook, nogmaals, aangebracht dienen te worden, met name ook hoeveel verrijking van onze kennis en groei van een waar en

[6]) Over KANT cf. ook blz. 226.

oecumenisch begrip voor LUTHER's leer we met M. (105) ook mogen verwachten van de hernieuwde studie van het Occamisme. Het gaat hier echter over de waarheid als zodanig. Niet over Thomisme of Occamisme. MEISSINGER zegt herhaaldelijk dat in Trente het thomistische systeem heeft overwonnen tegen het Occamisme waarvan LUTHER o.a. een leerling was (bv. 108-109; 116; 287). Neen, te Trente overwon op de eerste plaats de onfeilbare waarheid, volgens de katholieken; geen systeem; zelfs niet „de scholastiek" als zodanig (wat dan de reden zou zijn — aldus M. (117) — van de veroordeling van LUTHER die immers *alle* scholastiek afwees). Dat echter het herlevende thomisme grote diensten bewees, is bekend, misschien zelfs niet toevallig. Het feit vervolgens, dat een leer (nog) niet veroordeeld was, wil nog niet zeggen dat ze *dus* katholiek was. MEISSINGER bezondigt zich voortdurend aan deze conclusie. Evenmin wil het feit dat de Via Moderna twee eeuwen lang naast de Via Antiqua heeft bestaan zonder kerkelijke uitspraak [7]) suggereren dat de twee systemen theologisch (d.w.z. in bovennatuurlijk waarheidsgehalte) „ebenbürtig" waren: men heeft aan katholieke kant het Occamisme geenszins „lediglich practisch fallen gelassen" omdat het in het dispuut met de protestantse theologie minder „vorteilhaft" was (105). LORTZ' [8]) uiteenzettingen over de ontstellende theologische onklaarheid in de laat-middeleeuwse theologie, over het niet onderkennen van het „Unkatholisches" in de nominalistische theologie, over de catastrophale gevolgen daarvan, zouden de Schrijver in deze misschien de ogen doen opengaan.

LUTHER's leer was dus, volgens M., in 1516 nog katholiek. Wat zegt hij vervolgens over de aflaattheses? Hier stelt hij niet expliciet de vraag. Hij is (terecht) van mening, dat hun werkelijk doel was de aflaat totaal te vernietigen; alle pogingen die LUTHER schijnt te doen in zijn theses het wezenlijke ervan nog te bewaren zijn niets anders dan geniale polemische tactiek (154). Maar ook hier onderschat hij de dogmatische betekenis van deze conclusie: was er toch maar iemand in Rome geweest, gaat hij voort, iemand uit het hart der Kerk die een echt apostolisch antwoord aan het beledigde geweten van LUTHER had gegeven, „und alles hätte anders sein können!" (155 v). MEISSINGER legt inderdaad hier (en elders) de vinger op de wonde plek van de katholieke polemiek tegen LUTHER en met name van de houding van de Curie. Op de schuld aan katholieke kant voor de scheuring. De grote schuld. Maar, wederom, niet schuld in de betekenis dat LUTHER's leer ketters verklaard werd terwijl ze het niet was [9]). En het argument op blz. 160 dat zelfs iemand als Hertog GEORG VAN SAKSEN vóór 1519 „die Thesen nicht nur für katholisch hielt, sondern obendrein für . . . hoch verdienstlich, . . . so waren sie wohl katholisch und verdienstlich in der damaligen historischen Situation", gaat toch werkelijk niet op. Ook al heeft LUTHER's optreden tot

---

[7]) Cf. ook blz. 226.

[8]) Cf. bv. LORTZ, *Wie kam es zur Reformation?*, blz. 31-39.

[9]) Daarom kunnen wij het niet eens zijn met een zin als: „Sein (Leos X.) Anteil an der Gesamtschuld der Kirchenspaltung ist um so viel grösser als der Anteil Luthers, als seine Stellung verantwortlicher und seine innere Teilnahme geringer war" (136).

resultaat gehad, dat het voortaan uit was met de aflaathandel. Het is juist een bewijs voor de hopeloos verwarde theologische situatie dat zelfs nog in 1540 en later theologen van naam, zowel aan katholieke als aan protestantse zijde, oprecht meenden dat het een kwestie van woorden was, dat LUTHER's reformatie op het disciplinaire terrein lag en niet tevens een deformatie op dogmatisch gebied insloot.

Het boek is niet af, zoals we zeiden. Toch schijnt het wel duidelijk wat MEISSINGER verder wilde uitwerken: LUTHER wilde in 1518 nog steeds niet de Kerk verlaten, maar met name in het dispuut van Leipzig 1519 waren het zijn tegenstanders die hem uit de Kerk gedwongen hebben, doordat ze hem een kerkleer opgedrongen hebben die onorthodox was (202; 205-206). De ontwikkeling van LUTHER's kerkleer werd nog niet behandeld [10]). Men kan overigens zeggen wat men wil van de katholieke controversisten in deze eerste tijd, één ding is zeker: ze hebben zo goed als allen, vanaf PRIERIAS' Dialogus (199-200), gezien dat tenslotte de cardo quaestionis LUTHER's leer over de Kerk vormde.

Samenvattend mogen we concluderen: MEISSINGER brengt geen fundamenteel nieuwe argumenten aan in het theologische geding. De opmerkingen, waarmee hij tracht deze zijn argumenten in katholieke ogen aanvaardbaar te maken, voldoen niet. Ze zijn: zijn poging tot devaluatie van de betekenis van de theoretische fundering der goede werken, zijn verwaarlozing van de distinctie tussen de kwesties of LUTHER zelf dacht dat zijn leer nog katholiek was èn of die leer objectief katholiek genoemd mocht worden, het overmatig onderscheid dat hij legt tussen de trentse en de vóórtrentse katholieke leer, en tenslotte zijn opvatting over het Occamisme als theologisch systeem. Wel moeten al deze punten 'n aanleiding zijn voor de katholieke theologen, toch de nodige nuances aan te brengen in hun theologische uitspraken over de leer van de jonge LUTHER. De grote verdienste echter van dit boek ligt in het grote verlangen en de eerlijke bereidwilligheid de noodlottige scheuring ongedaan te maken, in het weer opnemen van het gesprek vanuit een totaal nieuwe mentaliteit. Daarom zijn we blij dat dit boek geschreven is.

Maastricht J. RUPERT, S.J.

10) BORNKAMM — in het nawoord op BOEHMER, *Der junge Luther*, blz. 364 v. en 370 v. — wijst erop dat de onderzoekingen van Joh. HECKEL overtuigend aangetoond hebben dat reeds in de vroegste Vorlesungen van LUTHER de grondtrekken van een totaal nieuw kerkbegrip voorhanden zijn. Zijn kerkbegrip verschilt van de katholieke opvatting dus geenszins alleen hierin dat LUTHER teruggrijpt op de oppositie der Reformconcilies tegen het „papalisme", zoals MEISSINGER schijnt te suggereren op blz. 202-203, maar op de eerste plaats in de overmatige scheiding tussen het goddelijke en het zuiver menselijke; cf. bv. de impliciete basis waarop alle theses van 31 Oct. 1517 rusten.

HOE ONTSTOND „DER URSPRUNG DER GOTTESIDEE"?

R. P. WILHELM SCHMIDT S.V.D. 1868-1954

Onverwacht is van ons heengegaan de man, die sedert 54 jaren de Ethnologie, de Linguistiek en de Godsdienstgeschiedenis al spelend scheen te domineren. Een halve eeuw lang zag men hem dag in dag uit, druk aan het werk aan zijn schrijftafel in bibliotheek of studeerkamer, eerst te Wenen, daarna te Rome en te Posieux. Cursum consummavi ... In volle studie zonk hij ineen den dag zelf, waarop een groep van zijn trouwe medewerkers een symposium beëindigden, waarin de plannen voor verdere uitwerking van zijn reuzenwerk waren vastgelegd. Zijn levenswerk bleef weliswaar onvoltooid, maar waar hij vóór 50 jaar alleen in het strijdperk trad, een nieuwe Wetenschap in het leven riep, een eigen methode daartoe schiep, deze zelf tastend en zwoegend in jarenlange praxis dienstbaar maakte, zien wij nu een ganse schaar, die onder zijn hoogst wijze leiding gevormd, historisch-critisch fijn geschoold werd. Het zijn „geschoolde" medewerkers, door wie zijn hoog ideaal vol ontzag wordt voortgedragen. Al bleef dan ook zijn levenswerk, helaas, onvoltooid, toch straalt bij zijn heengaan een rijzende dageraad.

Leerrijk moet het dan ook zijn, na te gaan hoe zulk een reuzenwerk tot stand kwam : hoe de Weense School ontkiemde, hoe het Anthropos-Instituut opgroeide, welk een voorstudie zijn *Ursprung der Gottesidee* van hem eiste en welke kanttekeningen bij de Godsdienstgeschiedenis zijn werk bevat.

Niet zelden zag men jongeren vol enthousiasme bij hem om leiding aankloppen, maar verpletterd en onthutst deinsden zij terug, zodra P. SCHMIDT hun eenvoudig met kalmen ernst, als conditio sine qua non zijn wetenschappelijke eisen voorlegde : taalstudie, methodische vorming, historische acribie, ethnographische praxis, universele ethnologische kennis, sociologisch aanvoelen en beslagen vakkennis in de Godsdienstgeschiedenis. Zij die het dan toch aandurfden, ondervonden weldra dat het hier niet om louter woorden ging : aan die zware eisen moest men volstrekt voldoen, wilde men het voorrecht genieten langer onder zijn leiding te mogen blijven. Ook zij, die het opgaven, bleven vol eerbied en ontzag voor die grote figuur, zo hoogstaand en zo imponerend : een onversaagd voorvechter van de Waarheid, een onvermoeid zoeker naar zuivere diepere Wetenschap, tevens voor al wie hem benaderen mocht een innig aanvoelende vriend, een oprecht genegen vader, en altoos een hoogedel priester. Daar lag het geheim van die begeestering, waaraan geen enkel van zijn medewerkers ontsnappen kon. Daarom blijft het voorbeeld van zijn levenswerk ons dan ook zo leerrijk.

I. Linguist

„Op de Hogeschool, te Berlijn en te Wenen, dacht ik niet eens aan Volkenkunde noch Godsdienstgeschiedenis" zo bekende hij later. Zijn studie (1893-96) bleef beperkt tot het aanleren van oosterse talen als voorbereiding op een later professoraat in de Exegese en op verdere uitdieping van de aristotelische-arabische-joodse Wijsbegeerte. Weldra leek de horizon van de bijbelse Exegese hem wat nauw. In de studie van de strofen-poëzie stond hij voor de *Gesproken Woordkunst,* die geen kenmerk voor Israël was, maar wel iets wat bij alle schriftloze volken in min of meer hoge graad voorkomt. Trouwens zijn medebroeders, missionarissen in Nieuw-Guinea en in Togo legden hem allerlei taalproblemen voor, waaraan hij zijn speurzin nog heel wat meer oefenen kon. Men zag wel dat de exegese-professor interesse vond in die talenstudie, en .... enkele jaren later bemerkte men dat hij niet enkel een ganse rei afrikaanse maar ook melanesische talen bestudeerd had. „In mijn eerste bijdrage, die trouwens nooit gepubliceerd werd, vertelde hij later glimlachend, had ik het niet over Godsdienstgeschiedenis, maar eenvoudig over .... de telwijze bij primitieven". In 1899 ontploft de eerste bom, en dan nog wel in de Weense Akademie van Wetenschappen: *Ueber das Verhältnis der melanesischen Sprachen zu den polynesischen und untereinander.* Alsof dit onderwerp nog niet uitgebreid genoeg was, hield hij nog datzelfde jaar een tweede voordracht, ditmaal bij de Weense *Anthropologische Gesellschaft* over: *Die sprachlichen Verhältnisse Ozeaniens* (*Melanesiens, Polynesiens, Mikronesiens und Indonesiens*) *in ihrer Bedeutung für die Ethnologie.* Reeds bij het eerste spel zet hij allen schaak: hij verwerpt het klassieke kader van een malayo-polynesisch taalblok en voert er een nieuwe taalfamilie in, de *austronesische,* waarin hij zowel het austro-asiatische als het melanesisch-polynesische weet te rangschikken. Zijn verdere *Arbeitshypothese* luidt als volgt: in de polynesische talen staat men voor een verdere ontwikkelingsphase dan in de melanesische: enkele talen op de Salomon-eilanden vormen de brug tussen beide groepen. In 1901 brengt hij nieuwe bewijzen aan voor den westvleugel: *Die Sprachen der Sakai und Semang auf Malakka und ihr Verhältnis zu den Mon-Khmer Sprachen* en vijf jaar later een omvangrijke vergelijkende studie voor al de talen van de *Mon-Khmer Völker, ein Bindeglied zwischen Völkern Austronesiens und Zentralasiens.* Ondertussen worden één voor één ook de talloze talen van het Australisch kontinent erbij betrokken. Zes jaar daarop (1912) verschijnt zijn *Gliederung der Australischen Sprachen.* Terloops in 1906, in een kleine voetnota in het Anthropos-tijdschrift, bemerkt men, dat hij ook de afrikaanse bantoeïdentalen bestudeerd heeft: ook daar wordt een ruime nieuwe *Arbeitshypothese* voorgesteld om klaarheid te brengen in den warboel van de twee kenmerkende taalverschijnselen: het affixensysteem en de genitiefpositie: „enerzijds praefigering, maar postpositie van het genitief; anderzijds suffigering maar praepositie van het genitief". Ook de tasmanische talen kwamen aan de beurt. Leek het niet veeleer op een waagstuk? Een vergelijkende grammatika te schrijven van de talen, gesproken door de Tasmaniërs, die uitgestorven waren zonder dat zij ooit hun taal geschreven hadden en zonder

dat er van hen één enkel archaeologisch monument was achtergebleven. Geduldig verzamelde hij al de gegevens die men daaromtrent toch bezat, en ...in 1917 was het uitgegroeid tot een indrukwekkend boek: *Die Tasmanischen Sprachen*. Het zou eerst in 1952 in druk kunnen verschijnen, dank zij de U.N.E.S.C.O., die de kosten van deze hoogst-gespecialiseerde publicatie op zich nam. Met het Woordenboek, dat hij er in 1949 nog aan toegevoegd had, telde het nu niet minder dan 521 bladzijden: geen kleinigheid voor de taal van een uitgestorven schriftloos volk. Troost had de studie hem niet veel gebracht. Hij moest erkennen, dat hij geen verband had kunnen vinden met een van de omliggende taalgroepen.

Sedert 1912 ondertussen had men over zijn brede taalstudie niets meer vernomen, totdat hij plotseling in 1927 de aandacht vroeg voor die meesterlijke synthese: *Die Sprachfamilien und Sprachenkreise der Erde* met daarbij een uiterst overzichtelijke *Sprachenatlas*. Het was geen encyclopedisch-linguistisch compendium, maar wel een talenhandboek, onontbeerlijk voor al wie zich op uitheemse talen moet toeleggen: een kernachtig concretiseren van de taalproblemen, die voor elk gebied gesteld worden, en tevens ook een onversaagd aandurven van nieuwe *Arbeitshypothesen* bij het zoeken naar verklaringen, hetzij voor de afwijkingen, hetzij voor de overeenkomsten in phonetisch klankrooster en grammaticale structuur tussen al die wereld-talen, zo intercontinentaal verspreid in de ruimte en zo chronologisch vér reikend in hun historische ontwikkeling. Tegenwoordig zijn beide werken in meerdere bibliotheken zoek! Het beste bewijs, dat zij voor velen ook nu nog als werkinstrument onontbeerlijk blijven. Sommigen zullen weliswaar klagen dat het dikwijls bij een bibliographische opsomming blijft, maar zij vergeten na te gaan hoe fijn die juist gekozen is. Daar ligt de verdienste. Meer beoogde P. SCHMIDT niet: hij wilde dienstbaar zijn om de problemen verder uit te diepen en steeds ruimer onderzoek mogelijk te maken. Het gaat hier over jonge wetenschappen, die nog volop aan het groeien zijn, waar veel nog wankel en broos blijft, maar die dan ook fris en rijk aan levenssap blijken. De verdienste ligt hier in het soepel blijven, in het onophoudelijk wijzigen en omvormen der werkhypothesen om onbevooroordeeld telkens weer de nieuwe data en realia te eerbiedigen en zonder enig verkrachten in de synthese op te nemen. Daartoe hebben zijn *Sprachenkreise* — niet minder dan zijn *Kulturkreise* — belangrijk bijgedragen, en ook na 25 jaar blijven zij, voor ieder, die ze up to date bijhield en wijzigde, even inspirerend en uitermate bruikbaar.

II. Methodoloog

In een voordracht van Prof. L. VON SCHROEDER te Wenen in de *Anthropologische Gesellschaft*, in 1902, hoorde P. SCHMIDT eens als bij toeval den naam van A. LANG vernoemen. Maar behalve bij enkele critici, werd er verder over Andrew LANG geen woord gerept.... totdat acht jaar later (1910) P. SCHMIDT hem ineens voor 't voetlicht bracht door hem een ruime plaats te gunnen in zijn critisch overzicht der Theorieën en Methoden der vorige

eeuw. Wat was er gebeurd? Van alle kanten vroegen de missionarissen hem om opheldering: hoe toch klaarte te brengen in dien warboel van zeden, gewoonten, gebruiken en structuren: materiële, economische, sociale, morele en godsdienstige? Alle pogingen ter verklaring bleken te vergeefs. Er moest dus wel iets haperen aan *de methode*. *„Evolution*, (die natürlich stets von unten nach oben sich vollzieht) ist nicht der Zauberschlüssel, der die Pforten aller Probleme sprengt" (*U*rsprung *d*er *G*ottesidee, I, VIII) dit had P. SCHMIDT al vlug ingezien. *Psychologie* evenmin: „Theorien, in denen sofort mit einer billigen Allerweltpsychologie eingesetzt wird ehe auch nur der geringste Versuch gemacht worden ist, eine exakte Aufeinanderfolge der einzelnen religiösen Formen auf positivem Wege festzustellen" (U.d.G., I, VIII). Ook niet de *Elementargedanke* van Ed. BASTIAN: „Die wesentliche Gleichheit der Seelenlage aller Völker; Gedanke, der jetzt methodologisch missbraucht wurde, indem die bei einem Volke fehlenden Beweisstücke nach Belieben aus anderen Völkern herübergenommen wurden, bei denen sie sich zu finden schienen (U.d.G., I, 738). Eigenlijk kwam het telkens neer op een *materialistische* opvatting, die „die Ethnologie als eine Naturwissenschaft betrachtete, deren Ziel es ebenfalls sei, zu allgemein gültigen Naturgesetzen zu gelangen, unter deren Herrschaft die Entwicklung der Völker sich vollziehe" (ib. 738). Daar lag dus eigenlijk de knoop, waar alles scheef liep: Ethnologie is een *Geisteswissenschaft* en geen *Naturwissenschaft*. Zij moet los komen te staan van de Physische Anthropologie. Waar men tot dan toe enkel en alleen bekommerd bleek om het *lichaam*, dient nu de *ziel* voorop geplaatst; waar men ook de *actus humani* meende te mogen verklaren door louter natuurwetten, moest men aantonen hoe ook geest en vrije wil daarbij een rol speelden; waar men alleen zocht naar ontwikkelingswetten, moest men het vervangen door historische chronologie; waar men arbitraire en aprioristische hypothesen uitdacht, moest men historische kritiek en wetenschappelijke bronnenstudie eisen. Niet van meetaf aan had P. SCHMIDT de draagwijdte van dergelijke hervormingsplannen van de Methode ingezien, maar de hoofdlijnen zijn toch reeds uitgestippeld in zijn programmatisch artikel: *Die moderne Ethnologie*, dat hij laat afdrukken in *Anthropos*, het internationaal linguistisch-ethnologisch-cultuurhistorisch tijdschrift, dat hij in 1906 had opgericht. Daarop volgt een oproep gericht tot alle missionarissen: Doet ook gij als missionarissen aan wetenschappelijk werk. Bestudeer niet enkel de stoffelijke cultuur in uw missiegebied, zie ook uit naar middelen om in geest en ziel van die mensen door te dringen: bestudeer hun Taal, hun Literatuur, hun Kunst, hun Sociale Structuur, hun Moraal, hun Godsdienst, hun Godsbegrip. Zodra hij kennis neemt van Fr. GRAEBNER's *Methode der Ethnologie* (Heidelberg, 1911), treedt hij hem beslist bij. „Einen sicheren und guten Schritt tut er (= GRAEBNER) schon gleich in der Einleitung, indem er mit der Bezeichnung *kulturhistorisch* Ernst macht und die Einfügung der Ethnologie in die Geschichtswissenschaften vollzieht" zou P. SCHMIDT later schrijven bij het beoordelen van die Methode (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte, 1930, blz. 222). GRAEBNER's stijl was zwaar en de principen lagen soms diep bedolven onder de argumentatie. P. SCHMIDT was

zich wel bewust dat missionarissen daarentegen een eenvoudige heldere uiteenzetting nodig hadden om een dergelijke methode bij hun fieldwork te kunnen aanwenden. Nog in ditzelfde jaar 1911 bezorgt hij hen zijn *Kulturhistorische Methode in der Ethnologie* (Anthropos, VI, 1911). Natuurlijk vroeg men zich nu af tot welke resultaten die nieuwe Methode voeren zou, als men deze op ruime schaal zou toepassen. Sedert 1904 beschikte men over twee voorlopige synthesen : een voor Oceanië, door GRAEBNER zelf opgesteld, de andere voor Afrika, door zijn collega aan het Museum van Berlijn, Bernh. ANKERMANN. P. SCHMIDT voegde er nu zelf een derde aan toe in zijn : *Kulturkreise und Kulturschichten in Süd-Amerika* (1913). In samenwerking met Pater W. KOPPERS kwam toen in 1913 ook een eerste algemene synthese tot stand. De eerste wereldoorlog belette toen het verder afwerken van het handschrift en eerst in 1924 verscheen het *epochemachend* magistraal werk : *Völker und Kulturen* in druk. Het bleef echter bij het eerste deel : *Gesellschaft und Wirtschaft der Völker*. Immers, zo bekennen de auteurs : „Es bestand bei den Verfassern nicht die geringste Neigung ein Werk wie das vorliegende zu schreiben" (op. cit. V). De reden was niet ver te zoeken : „Zu einem Neuaufbau nach den neuen Methoden der historischen Forschung schien es damals noch viel zu früh zu sein, denn nahezu alles musste erst erarbeitet werden, und sovieles lag noch gänzlich unberührt da" (id. ib.). Naderhand noemen wij het gelukkig zo dan toch *schliesslich* de uitgever er in geslaagd is „das Widerstreben zu beseitigen". Maar het tweede deel, nl. de intellectuele-religieuze cultuur werd tot op onbepaalde datum verschoven. In dit werk was er sprake van een *Kulturkreisschema*, een meer volledige bewerking van hetgeen P. SCHMIDT reeds elders had samengebracht in „*Die Stellung der Pygmäenvölker*" (1910) en in „*Totemismus, viehzüchterischer Nomadismus und Mutterrecht* (1916). Dit schema trok veler aandacht ; later zou het zelfs zó berucht worden, dat meer dan eens *cultuurhistorische methode* met *Kulturkreislehre* zou worden verward. Daaraan is het o.m. te wijten dat later soms heftige kritiek werd uitgeoefend, die ten slotte alleen berustte op een grove verwarring tussen werkmethode en voorlopige resultaten. Allicht kan men zich voorstellen tot welke foutieve beoordelingen een dergelijke vergissing aanleiding geven kon. P. SCHMIDT liet niet na zijn methodische werkwijze telkens weer duidelijker te omschrijven, vooral toen naast de cultuurhistorische ook andere nieuwe ethnologische methoden optraden. Wij herinneren hier enkel aan :

Die Abwendung vom Evolutionismus und die Hinwendung zum Historizismus in der Amerikanistik (1922) ;

Die kulturhistorische Methode und die nord-amerikanische Ethnologie (1920) ;

Critères pour établir la position ethnologique des cercles culturels les plus anciens (1926) ;

Was ist und was will die völkerkundliche Universalgeschichte (1932).

Ten slotte, in 1937, na méér dan 25 jaar de Methode zelf te hebben beproefd, verscheen zijn *Handbuch der Methode der Kulturhistorischen Ethnologie*. Het bevat niet enkel de positieve uiteenzetting van de cultuur-

historische werkwijze en de fundering van haar draagwijdte, maar tevens een critische beoordeling van de werkmethoden van de andere ethnologische scholen. Voor ingewijden is het een meesterwerk ; voor buitenstaanders bleek het te zwaar, al te sterk methodologisch en niet erg overzichtelijk. Dit verklaart, waarom dit werk bij velen de waardering niet genoot die het verdiend had. P. SCHMIDT koesterde het plan dit handboek later nog aan te vullen, naar gelang nieuwe theorieën zouden opdagen, wat inderdaad weldra het geval was voor het Functionalisme. Hij opende in 1941 een reeks : *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie, I.* met de bespreking van MUHLMANN's Structuurmorphologie. Later ontbrak hem de tijd om die reeks nog voort te zetten.

III. Ethnoloog

Om de evolutionistische en materialistische strekking in de Anthropologie tegen te gaan, en deze te vervangen door cultuurhistorische Ethnologie, waarin naast de stof ook de geest, naast het lichaam ook de ziel, naast de Magie ook de Religie, naast de gemeenschap ook het individu tot zijn rechten komen kan, om bij de missionarissen niet enkel interesse voor Ethnologie en verlangen naar wetenschappelijk onderzoek aan te wakkeren, maar hun ook de gelegenheid te bezorgen hun documentatie te kunnen publiceren, stichtte P. SCHMIDT in 1906 het internationaal linguistisch en ethnologisch cultuurhistorisch tijdschrift *Anthropos*. Het hoeft niet eens gezegd, dat een dergelijk hoogwetenschappelijk tijdschrift, dat niet over een ruim aantal inschrijvers beschikken kon, meer dan eens een hachelijke struggle for life doorstond, maar met een ijzeren wil, gebaseerd op een onwankelbaar vertrouwen en een onweerstaanbaar enthousiasme slaagde P. SCHMIDT er telkens in, de gevaarlijke kaap te omzeilen en zo is het hem gelukt het bijna een halve eeuw, niet enkel in het leven te houden, maar het op een even hoog wetenschappelijk peil te handhaven, steeds éven boeiend, éven befaamd en éven welkom ook bij zijn heftigste bekampers.

Van 1912 tot 1929 (alleen onderbroken door de oorlogsjaren) was hij ook de spil van de *Semaines d'Ethnologie Religieuse,* eerst samen met P. BOUVIER, later met P. PINARD DE LA BOULLAYE. Daardoor wilde hij inzonderheid de katholieke professoren en intellectuelen wakker schudden, meer speciaal voor de Godsdienstgeschiedenis. Toen dit doel eenmaal bereikt was, zodra namelijk ook de katholieke godsdiensthistorici op de internationale Congressen van Godsdienstwetenschap konden optreden, bestond er geen reden meer dit nog verder door te zetten en vonden die *Semaines* geen voortgang.

Toen het centrum der Weense School, wegens de nationaalsocialistische revolutie, te Mödling niet meer veilig bleek, en P. SCHMIDT, Deo iuvante, nog juist op het nippertje uit de klem ontglipte, zocht hij eerst onderkomen te Rome, zijn tweede tehuis. Weldra maakte het fascistisch regiem het hem ook daar onveilig, en zo kwam hij er toe uit te wijken naar het neutrale Zwitserland. Nu verrees ook te Freiburg *Anthropos* als een phenix uit zijn as ; het *Anthropos-Institut* werd in het leven geroepen ; de *Anthropos*-Bibliotheek

werd ook hierheen overgebracht. Een nieuwe redactieraad kwam tot stand. Dit alles weer dank zij P. SCHMIDT. Immers de Directoren, die hem opvolgden waren zijn discipelen, door hem zelf gevormd en geschoold, en met eenzelfde ideaal bezield.

Ook bij de Vatikaanse Missie-tentoonstelling, en daarna bij het oprichten van het ethnologisch Lateranen-Museum en bij het stichten van het tijdschrift *Annali Lateranensi,* in 1937, als jonge bloedeigen broeder van het *Anthropos,* was P. SCHMIDT de bezieler en de uitvoerder.

Allicht zou men gaan menen dat te midden van zulk een uiterlijke bedrijvigheid maar weinig tijd meer overbleef voor eigenlijke ethnologische studie. Verre van daar. De lange lijst van zijn publicaties bewijst het duidelijk. Het moge volstaan hier slechts kort bij een paar van zijn meer centrale studieproblemen stil te staan.

A. *Het Pygmaeënprobleem*

Vóór 1910 waren er weinigen die het bestaan van Dwergvolkeren ook maar vermoedden. Zijn *Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte des Menschen* (Stuttgart, 1910) was niet enkel een openbaring. Het klonk ook als een programmatische oproep, die ook na 45 jaar nog met even veel aandrang weerklinkt: Op zoek naar de oudste mensheid, die wij nu nog bereiken kunnen. Het weergalmde over den wereldbol alom waar nog Pygmaeën leefden. Zonder verpozen gingen de expedities er op uit: M. GUSINDE en W. KOPPERS naar de Vuurlanders, P. SCHEBESTA, éénmaal naar de Aeto's, twee maal naar de Semang en de Andamanezen, tot driemaal toe naar de baMbuti; V. LEBZELTER naar de Bosjesmannen, later twee maal gevolgd door M. GUSINDE; P. TRILLES naar de Gaboen-Negrillen; P. SEIWERT naar de Kameroen-Bagielli; M. VAN OVERBERGH naar de Negrito's in de Philippijnen; P. SCHUMACHER naar de Twiden van Rwanda en Kivu. Tezamen hoopten zij zulk een massa materiaal op, dat voortaan geen enkel onbevooroordeeld ethnoloog nog betwijfelen kan, dat wij hier voor de betrekkelijk oudste mensheid staan.

B. *Het eigendomsbezit*

Als Hoogleraar te Wenen (1921-38), later te Freiburg had hij jarenlang gelegenheid dit probleem uit te diepen. Die *Vorlesung* genoot hoogste bijval, want stam voor stam werd daarbij economisch en sociaal onderzocht: een heerlijk voorbeeld om aan te tonen wat men met methodisch onderzoek en interpretatie bereiken kan. Het groeide aan parallel met zijn *Ursprung der Gottesidee* (waarvan het trouwens de logische aanvulling was) en hield dan ook op waar zijn Religie-synthese afgebroken werd. Later verscheen het in drie delen: *Das Eigentum auf den ältesten Stufen der Menschheit: in den Urkulturen* (1937), *im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Asiens* (1940), *im Primärkulturkreis der Herdenviehzüchter Afrikas* (1942). Helaas, door de oorlogsomstandigheden, gingen twee delen verloren en bleef dit hoogst leerrijk en verdienstelijk werk velen niet toegankelijk.

C. *Veeteelt*

Het probleem der *Herdenviehzüchter* gaf jarenlang aanleiding tot heftige pennestrijd : bestond er naast Moederrecht (de hakbouwers) en Vaderrecht (de jagers) ook nog een derde primaircultuur van de nomaden-veetelers ? Toen het eindelijk tussen P. SCHMIDT en GRAEBNER uitgevochten scheen, rees een andere vraag op : welke van beiden was de oudste : rendierteelt of paardenfokkerij ? En, in de laatste vijf jaren werd die strijd vinniger dan ooit. Achter zijn : *Zu den Anfängen der Herdentierzucht* (1951 en 1952) schuilt voor de geïnitieerden een hele brok levensgeschiedenis. Ook is het laatste woord daar nog niet op gezegd.

D. *Het Indogermanenprobleem*

Ook met het *Racisme* moest P. SCHMIDT in botsing komen, als anthropoloog en als ethnoloog. Eerst bleef het beperkt tot een bondige maar hoogst suggestieve voordracht : *Rasse und Volk* (1927). In Duitsland mocht dit geen tweede druk meer beleven, maar wel in Salzburg onder den nieuwen titel : *Blut, Rasse und Volk* (1927) in : *Kirche im Kampf*. Naarmate het Racisme feller optrad, werden er meer kapitteltjes ook bij zijn boek gevoegd. De derde uitgave, die in 1946 in Zwitserland verscheen als : *Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes* omvat twee delen, waaraan na de oorlog in 1949 nog een derde band werd toegevoegd.

E. *De Familie*

Hoezeer dit sociologisch probleem hem ter harte ging, bleek reeds duidelijk uit zijn terminologie bij zijn typeren van de verschillende cultuurlagen : monogamistisch, geschlechtstotemistisch, gleichrechtlich, vaterrechtlich, mutterrechtlich, freimutterrechtlich, freivaterrechtlich. Geen wonder dan ook dat hij zijn *Völker und Kulturen* ingezet heeft met een *Gesellschaftslehre : Familie und Staat*. Voor het *Wörterbuch der Staatswissenschaften* (1925, L. ELSTER-Ad. WEBER-Fr. WIENER) vond men hem aanstonds bereid het artikel *Familie* op te stellen. Vol verontwaardiging schreef hij in 1927 zijn : *Der Oedipus-Komplex der Freudschen Psycho-analyse und die Ehegestaltung des Bolchevismus* (Berlin). In zijn historisch-sociologische studie over het eigendomsbegrip komt telkens het familie-bezit op den voorgrond te staan. Hij onderlijnde het nog speciaal in : *The position of women with regard to Property in Primitive Society* (1935). Maar het blijkt vooral uit zijn bijdragen van de laatste jarèn. Sedert 1950 werkte hij onverdroten door aan een nieuwe synthese : het zou ditmaal een volledig *Völker und Kulturen* moeten worden. Waar hij mede aanving, was natuurlijk weer : Familie en Huwelijk. Reeds had hij de eerste hoofdstukken klaar, en — als vreesde hij reeds het toch niet te zullen kunnen voltooien — liet hij deze telkens in druk verschijnen zodra zij afgewerkt waren. Zo kregen wij :

Das in der Dienstehe abgelöste Mutterrecht (1951) ;
Ehe und Familie im vermännlichten Mutterrecht (1952) ;
Entstehung der Verwandtschaftssysteme und Heiratsregelungen (1952) ;
Eine neue Erklärung des Problems der Exogamie (1952) ;
Die Couvade (ligt nu ter perse te Wenen).

Al was P. SCHMIDT zich nu ten volle bewust dat moederrecht, vaderrecht, exogamie, totemisme en andere sociale structuren bij de hedendaagse volken veel complexer voorkomen dan de ethnologen het vroeger hadden vermoed, toch durfde hij het aan, na te gaan wat er van de vroegere opvatting nog houdbaar bleef en op te zoeken wat men wijzigen moest en in welken zin. Diezelfde voorliefde voor het familie- en kinderprobleem vindt men ook duidelijk weer in zijn laatste sterk vulgarizerende bijdrage tot de *Historia Mundi* (I, 1953, 375-501) : *Die Urkulturen : ältere Jagd- und Sammelstufe*. Die belangstelling voor het familie-probleem is trouwens gemakkelijk te verklaren. Geheel zijn Godsdienststudie berust op zijn sociale vóórstudie. Want eerst door de studie van de economische en sociologische structuur kon hij komen tot het opstellen en uitwerken van een provisorisch cultuurhistorisch schema, en in dit chronologisch cultuurkader kon hij dan zijn religiestudie uitbouwen.

IV. Godsdiensthistoricus

Linguistiek, Ethnologie, Anthropologie, Sociologie, Praehistorie, dit alles beschouwde P. SCHMIDT alleen als vóórstudie : alles was gericht op de Godsdienstgeschiedenis. Zijn levenswerk zou zijn *Ursprung der Gottesidee* blijven. Trouwens ook de jongeren, die onder zijn leiding studeerden, mochten zich nooit wagen op het terrein van de geestescultuur, zolang zij niet eerst in een studie over de materiële cultuur het bewijs geleverd hadden, dat zij én de werkmethode hanteren konden én met het ethnisch-sociologisch kader vertrouwd waren. Het moge volstaan hier even voor het geval van de Australiërs aan te tonen welke vóórstudie hij zich zelf oplegde alvorens het aan te durven op dat gebied ook als godsdiensthistoricus stelling te nemen. Zijn publicaties maken het ons mogelijk hem op de voet te volgen. Zijn omvangrijke linguistische bijdragen voor dit gebied kennen wij reeds ; ik voeg er dus alleen nog de sociologische studies aan toe :

Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen (1908) ;

Die soziologischen Verhältnisse der südaustralischen Stämme (1909) ;

Die soziologische und religiös-ethische Gruppierung der australischen Stämme (1909) ;

Die Religionen und die Mythologie der austronesischen Völker (1909) ;

Der angebliche Heiratstotemismus der südostaustralischen Stämme (1910) ;

Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker (1910) ;

Die Gliederung der australischen Sprachen und ihre Beziehungen zu der soziologischen Gliederung der australischen Stämme (1912).

Dat hij het probleem nog steeds verder bestudeerde en uitdiepte, 40 jaar daarna, bewijst de studie, die hij ons verleden jaar bezorgde : *Mythologie und Religionen der Mikronesier* (1953).

Welk een lange en zware studie aan zijn *Ursprung der Gottesidee* voorafging weten wij uit het eerste deel ; daar immers kunnen wij hem volgen, hoe hij eerst al „die bis jetzt zutage geförderten Meinungen und Theorien" (blz. VII) bestudeert en beoordeelt alvorens het te wagen zelf een „eigene An-

schauung über das Problem" op te bouwen. Trouwens, bij iedere verdere détailstudie, bij iedere stam, die hij bestudeert, kunnen wij in zijn inleiding nagaan met welke methode hij te werk gaat, hoe hij eerst al de bestaande bronnen verzamelt (zo dat hij er liever van af ziet een stam te behandelen, als hij nog niet over de volledige bronnen beschikt, dan dat hij een synthese ontwerpt opgebouwd op een onvolledig raadplegen van de bestaande bronnen) ; wij zien hoe elk van de bronnen naar externe en interne criteria gewikt en gewogen wordt ; hoe hij elk détail geographisch localiseert en chronologisch situeert. Eerst dan begint het onderling vergelijken van de gegevens, het opspeuren van alle tegenstrijdigheden ; het geduldig telkens weer opnemen van het onderzoek totdat zij allen, één voor één, hun plausibele verklaring hebben gekregen. Daarop volgen dan de synthesen, eerst de locale, dan de regionale, dan de diachronische voor de ontwikkelingsstudie. Nu begint hij met de controleproeven, want het moet ook kloppen met de resultaten, die de studie bij de buurstammen opleverde. Zo kan hij trouwens achterhalen welke invloeden het cultuurcomplex gedurende de ontwikkelingstijd ondergaan heeft.

Bij een dergelijk minutieus onderzoek is het geen wonder, dat de studie van de grondcultuur alleen reeds (die hij trouwens reeds enigszins begonnen had in zijn eerste deel voor Australië, blz. 334-482) nog drie omvangrijke delen vergde : Amerika, II ; Azië en Australië, III ; Afrika, IV. Met welk een scrupuleuze nauwgezetheid hij ondertussen de bronnen nog steeds aanvulde, bewijst ons het vijfde deel met aanvullingen op de drie vorige, dat hij nog inlast alvorens over te gaan tot de eindsynthese in het zesde deel. In 1908 bij het begin van dit reuzenwerk vermoedde P. SCHMIDT geenszins dat hij eerst in 1935 de eindsynthese voor de eerste van zijn culturen zou kunnen opstellen. Zelfs dan in 1935 was hij zich nog niet ten volle bewust van den omvang, die zijn verdere studie nemen zou, en meermalen deelde hij ons zijn plan mede ook nog de drie parallele primairculturen even gedetailleerd uit te werken, alvorens te zullen overgaan tot de secundaire culturen. Hij meende toen nog, naast de religie van de herdersvolken, ook die van de hogere jagers en die van de hakbouwers te kunnen afmaken. Weliswaar kon hij gedurende de zware jaren 1937-1947 er niet aanhoudend met volle kracht aan doorwerken, maar toch ligt daar de reden van het onvoltooid blijven niet ; wél in de enorme stof, die hier te behandelen viel. Twee delen voor Afrika volstonden nog niet. Zeker zou P. SCHMIDT er nog een derde hebben aan toegevoegd om het reeds gepubliceerde aan te vullen, alvorens zijn eindsynthese uit te bouwen, als hem nog enkele levensjaren vergund waren geweest. En zo hij voor de herdersvolken van centraal-Azië nu reeds tot vier delen kwam (IX, primaire ; X, secundaire ; XI, tertiaire veetelers ; XII, naburige stammen), hoogst waarschijnlijk — vooral nu de studie van het aziatisch veetelersprobleem in de laatste jaren door jongere ethnologen op geheel nieuwe basis werd uitgewerkt — zou hij ook daar nog een vijfde deel aan hebben toegevoegd, alvorens de eindsynthese van het gehele complex der herdersvolken te leveren. Sedert 1950 was hij zich dan ook ten volle bewust, dat hij van zijn vroeger plan, ook de twee andere primaire culturen nog te behandelen, moest afzien. Sindsdien stelde hij aan enkele jongeren voor, zijn *Ent-*

wicklung der Gottesidee, van daar af aan, voort te zetten, omdat hij zelf het helaas niet meer zou kunnen voleinden. Zijn zoetste droom bleef het echter, die voortzetting door jongeren nog te mogen beleven en er de inleiding voor te schrijven. Die troost werd hem niet meer vergund. De twee laatste delen van zijn aziatische herdersvolken liggen nog in handschrift gereed, en, naar wij menen, ver genoeg afgewerkt, om òok zó posthuum in druk te kunnen verschijnen, zodat wij althans zijn voorlopige schets van de religie der herdersvolken volledig zullen bezitten.

Over de waarde van dit levenswerk behoeven wij niet lang uit te weiden : zijn werkmethode staat borg voor de degelijkheid. Alleen dit zij er aan toegevoegd : men mene nu niet dat al die resultaten nu eens en voor goed geboekt staan en geen wijzigingen meer zullen ondergaan. P. SCHMIDT heeft ons jaren lang bewezen, door telkens zijn vorige gegevens aan te vullen en, naar best vermogen, te verbeteren, dat hier van *definitieve* resultaten geen sprake zijn kan. Bij elke nieuwe studie die verschijnt, moet geheel die synthese weer aangevuld, eventueel verbeterd, misschien zelfs geheel herzien worden. Nu hij zelf het niet meer doen kan, zullen zijn opvolgers daarvoor moeten instaan. Eén ding staat ondertussen vast : de persoonlijke bijdrage van P. SCHMIDT tot de oplossing van dit grondprobleem was reusachtig, en niemand zal voortaan die vragen nog kunnen behandelen zonder met zijn zienswijze rekening te houden.

Een speciaal probleem dat P. SCHMIDT als godsdiensthistoricus steeds nauw aan het hart lag, was dat van het offer. Geen wonder dat hij er meerdere studies aan heeft gewijd, o.m. :

Ethnologische Bermerkungen zu theologischen Opfertheorien (1922) ;
Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchtern (1942) ;
Die Primizialopfer in der Urkultur (1948).

Om deze naar waarde te schatten en niet verkeerd te interpreteren, moet men ze in het volledige complexe Religiebeeld plaatsen, zoals P. SCHMIDT dit ontworpen heeft in zijn cultuurhistorische synthese. Eerst dan kan men die gegevens aanvullen en nuanceren ; anders loopt men gevaar ze te overdrijven, daar het hier enkel gaat over partiële aspecten van een uiterst complex geheel. Diezelfde opmerking geldt nog veel meer voor sommige bijdragen, die P. SCHMIDT ons leverde als theoloog en apologeet. Niemand kan hem dit als priester en oud-theologie-professor kwalijk nemen. Men verwarre dit echter niet met zijn overig werk, waar hij alleen als wetenschapsman optrad. Wij bedoelen o.m. zijn *Uroffenbarung* (1911), en ook zijn *religionshistorischer Gottesbeweis* : „Die älteste gemeinsame Religion der Menschheit kann in ihrer Ganzheit, Fülle und Eigenart nicht verstanden werden, wenn nicht das Dasein und die Wirksamkeit Gottes angenommen wird, der diese Religion geschaffen hat, indem er selbst persönlich sie die Menschen der damaligen Zeit lehrte in ihren Glaubensanschauungen, Sittengeboten und Kultakten" (U. d. G., VI, 494). Of het opportuun was, dit in zijn Endsynthese in te lassen kan men betwijfelen. Dat het aanleiding gaf tot veel misverstand, bewijzen ons de controversen, die het opriep. Het werd — naast het *Oermonotheïsme* en de *Kulturkreislehre* — een der drie aantijgingen, die

in kritieken dikwijls weer naar voren kwamen, maar in een atmosfeer, die doorgaans verre van zuiver wetenschappelijk of sereen was. Wie op enkele jaren afstand, onbevooroordeeld en zuiver zakelijk die kritiek bestudeert, bemerkt al aanstonds hoe men hier telkens weer voor misverstanden komt te staan. Men verwarde het zuiver wetenschappelijke met het louter apologetische; men lette niet op het grondig verschil tussen de werkmethode zelf en de voorlopige resultaten, die men bereikt had; men hield geen rekening met de eigenlijke functie van een soepele werkhypothese en men stelde het voor als het resultaat van jarenlang historisch onderzoek. Men beoordeelde de godsdiensthistorische synthese zonder eerst rekening te houden met de ethnische synthese. Het spreekt van zelf, dat men onmogelijk die Religie-synthese juist interpreteren kan, als men niet eerst grondig de cultuurhistorische methode heeft bestudeerd. Wie b.v. P. SCHMIDT's Religie-synthese becritiseert als een „évolutionnisme à rebours" bewijst meteen, dat hij de cultuurhistorische methode niet begrepen heeft: de criteria van de cultuurhistorische methode staan diametraal tegenover alle Evolutionisme.

Als slotsom na zoveel kritiek moet elk onpartijdig wetenschappelijk vakman besluiten: de werkmethode van P. W. SCHMIDT en de documentatie die hij verzamelde, verwerkte en waarvan hij ons het resultaat synthetiseerde in zijn monumentaal levenswerk: *der Ursprung der Gottesidee* blijven gaaf en sereen alle kortzichtige en dikwerf bevooroordeelde kritiek trotseren. Zijn werk behoud ook nu zijn volle waarde. Het enige wat wij daarbij betreuren kunnen is, dat P. SCHMIDT zelf het *revidierte Kulturkreisschema,* dat men met zoveel spanning verwachtte, niet meer heeft kunnen leveren in zijn hernieuwd en totaal omgewerkt *Völker und Kulturen,* dat nu in bewerking was. Dit zou het meest doeltreffende antwoord geweest zijn op de vragen en de moeilijkheden, die meer dan eens geopperd werden bij het steeds verder uitwerken van zijn machtige intercontinentale en universeelhistorische synthese. De Voorzienigheid heeft er anders over beslist: niet hijzelf, maar zijn medewerkers moeten die afwerken. Digitus Dei est hic. Wij mogen hopen dat die synthese in afzienbare tijd zal worden uitgewerkt. In dit nieuwe kader, nog niet definitief, maar wel even soepel als het voorgaande, zal men dan met dezelfde cultuurhistorische methode, met behulp van diezelfde hulpwetenschappen: linguistiek, volkenkunde, anthropologie, sociologie en praehistorie, al de nieuwe gegevens, die in de laatste jaren werden aangebracht, kunnen bewerken, en elk nieuw resultaat inlassen op zijn juiste plaats in het universeel wereldschema.

P. Wilhelm SCHMIDT heeft de door hem gestichte *Godsdienstethnologie* een halve eeuw lang trouw gediend. Hoogst dankbaar zal men blijven opzien naar den *Altmeister und Grundleger.* Hij legde niet enkel het fundament voor alle verdere uitbouw, hij gaf ons ook de instrumenten om voort te bouwen, en vooral schonk hij ons een bezielend voorbeeld van een edel Geleerde, van een diepaanvoelend Mens en van een heilig Man Gods.

V. VAN BULCK, S.J.

Rome-Leuven

„ERFZONDE EN VRIJHEID"

De strekking van dit lijvige proefschrift [1]) ware beter uitgedrukt, indien de titel luidde: Erfzonde *noch* Vrijheid. Want de eigenlijke leer der erfzonde, namelijk van een overgeërfd schuldigstaan voor God, wordt afgewezen als een onbijbelse speculatie (p. 40). En aan het woord vrijheid wordt de volgende paradoxale betekenis gegeven: „de *noodzakelijkheid* van de geschiedenis van de werkelijke mens" (p. 246), d.w.z. van de mens in Christus. Hieruit reeds blijkt, dat een geenszins alledaags werk voor ons ligt. Daarvandaan gevoelt ondergetekende een zekere verlegenheid: hij zal zich genoodzaakt zien tot scherpe kritiek, doch hij zou niet de indruk willen wekken van onvriendelijkheid en nog minder van kleinering van het belang van dit merkwaardige werk. Laat ons de opbouw van het boek bij onze bespreking volgen.

Onder de titel *Historische Oriëntatie* schetst het eerste hoofdstuk de ontwikkeling van de erfzondeleer, vanaf het laat-Joodse denken tot en met de Reformatorische Belijdenisgeschriften. Eerst in het na-bijbelse Jodendom zou, ter verklaring var de ellende van deze wereld, de gedachte zijn ontwikkeld van een erfelijke belasting der mensheid door Adams zonde (het Boek Wijsheid wordt als niet-canoniek beschouwd). Deze belasting bestaat in de noodzakelijkheid te sterven en bij sommigen ook in de „kwade neiging", waaronder alle mensen gebukt gaan. De Griekse Vaders zouden niet veel anders leren: tengevolge van Adams schuld moeten allen sterven en zijn ten kwade geneigd, maar erfschuld kent men nog niet, daar niemand schuldig wordt dan door persoonlijke zonde. Daarentegen leren de Westerse Vaders reeds vroeg, dat alle mensen in Adam schuldig zijn, hoewel vóór AUGUSTINUS niemand tot een volledig erfzondebegrip doordringt. Bij deze beoordeling legt de schrijver zeer sterk zijn persoonlijke overtuiging als norm aan, wat aan de historiciteit van deze oriëntatie niet ten goede komt. Uit één voorbeeld moge dit blijken: AMBROSIUS leert wel, dat allen in Adam gezondigd hebben, maar komt niet tot de eigenlijke augustijnse erfzondeleer, „want de actuele zonde blijft een daad van de vrijheid: in de geschonden, gevallen menselijke natuur zijn de vrije wil en de morele verantwoordelijkheid geenszins vernietigd." (p. 39). Dit citaat moge tevens volstaan om te tonen, hoe eenzijdig AUGUSTINUS' leer over de verslaafde vrijheid geïnterpreteerd wordt. AUGUSTINUS zou dus de eerste zijn die leert, dat iedere mens buiten Christus geheel zondaar is; maar hij begaat de fout deze zondigheid te koppelen aan de geslachtsdrift, en aldus te maken tot een voortgeplante, erfelijke schuld. De

---

[1]) J. M. HASSELAAR, *Erfzonde en vrijheid*, 's-Gravenhage, Boekencentrum N.V., 1953, 15 x 23, 376 blz., f 12.—.

latere theologie, te beginnen met het Concilie van Orange, zou niets anders zijn dan een afbrokkelen van AUGUSTINUS' o:pvatting over de verslaafde vrijheid. Door de decreten van het Concilie van Trente wordt deze tendens gesanctionneerd, terwijl de Hervorming terugkeert tot de augustijnse conceptie van de zondeslavernij, zonder zich te kunnen ontworstelen aan de inmiddels traditioneel geworden opvatting aangaande de erfelijkheid ervan.

Bij dit hoofdstuk zouden vele kritische opmerkingen te maken zijn. Het lijkt mij overbodig, omdat de auteur hier geheel uit de tweede hand werkt en zich zelfs niet verplicht heeft gevoeld de oorspronkelijke tekst van de geciteerde passages na te slaan [2]). Slechts enkele willekeurige opmerkingen. MELITO's belangrijke preek over de erfelijke zondigheid kent de schrijver niet. Het begrip *phthora* der Griekse Vaders is veel meer religieus geladen dan de schrijver meent (p. 33) : verschillende gedachten, die door K. BARTH in het ,,Nichtige" worden uitgedrukt, liggen daarin vervat. De exegese van het ,,in quo" als ,,in Adamo" kan niet zo beslissend zijn geweest (p. 39), omdat de insluiting van allen in Adam reeds veel vroeger vaak was uitgesproken. Ook kan de conceptie van de erfelijkheid der schuld moeilijk het resultaat zijn van AUGUSTINUS' leer over de geslachtsdrift (die overigens onjuist wordt weergegeven), aangezien vanaf MELITO bij Grieken en Latijnen herhaaldelijk spraak is van de erfelijke zondigheid. AUGUSTINUS' opvatting over de vrijheid in zijn jeugdwerk *De libero arbitrio* verschilt niet slechts schijnbaar (p. 41) van zijn latere leer, vooral zoals deze door de schrijver geïnterpreteerd wordt. Niet alleen in de vijf-en-twintigste canon van het Concilie van Orange wordt over de erfzonde gesproken (p. 54), maar zeer uitdrukkelijk ook in de tweede. Ten onrechte ziet H. het kernpunt van de Scholastieke erfzondeleer in het onderscheid van natuur en bovennatuur: sinds ANSELMUS tot in de laat-Scholastiek is men overtuigd, dat het wezen der erfzonde in de *aversio a Deo* bestaat, waaraan geen woord wordt gewijd. De theorieën over de *privatio donorum supernaturalium* en de *vulneratio naturae* zijn slechts theologische pogingen om de aard van die afgewendheid te benaderen. Ook over de zondeslavernij, die volgens de Scholastiek en het Concilie van Trente met deze afgewendheid samengaat (Denz. n. 793), wordt niet gerept. Voor het katholieke denken ligt de kern van het erfzonde-probleem juist hierin, dat de mens tengevolge van Adams schuld afgewend staat van God en aan de zonde verslaafd is, terwijl hij toch verantwoordelijk blijft voor de persoonlijke zonden welke hij bedrijft. Maar voor H. behoort het tot het wezen van de erfzondeleer, zoals wij reeds hoorden, dat de morele verantwoordelijkheid vernietigd is. Dit onbijbelse apriori belet hem, de leer van de Vaders en van de Middeleeuwse theologie in het juiste perspectief te zien. Op deze en andere punten kunnen wij niet nader ingaan. Maar wij betreuren het, dat de schrijver zulk een vreemde opvatting

---

2) Vele vergissingen zouden anders onmogelijk zijn, zo de weergave van IRENAEUS' leer over imago en similitudo, de toeschrijving aan CYRILLUS VAN ALEXANDRIË van Catechesen, de titel van brief, gegeven aan AUGUSTINUS' De diversis quaestionibus ad Simplicianum. Ook hinderlijke drukfouten wijzen erop, drukfouten die niet steeds op rekening van een zetter komen : zes maal las ik ,,peccatum originale originata" !

huldigt omtrent het „eerbiedig luisteren naar de stem der Kerk”, dat toch ook in de protestante dogmatiek een plaats heeft.

Tot besluit van dit hoofdstuk wijst de schrijver op de „verlegenheden” der klassieke, katholieke zowel als protestante, erfzondeleer. Deze houdt, dat allen schuldig zijn door de zonde van de stamvader en dus „staat of valt zij met het bewijs van de wilseenheid van alle mensen met hun stamvader Adam” (p. 74). Daar nu de dogmatiek er niet in geslaagd is aan te wijzen, hoe Adams schuld onze schuld kan zijn, is de klassieke *erf*zondeleer onhoudbaar (p. 81). Daarmede is dan de leer over de erfelijke schuld afgewerkt en afgedaan.

De lezer vraagt zich misschien, of de teksten van Genesis en van de Romeinenbrief niet behandeld worden. Dit geschiedt eerst op blz. 294-319, geheel in functie van de systematiek. Het verhaal van de zondeval wordt alleen besproken om een Barthiaanse opvatting over de kennis van goed en kwaad erin te lezen. En in Romeinen stelt „de apostel de vergelijking tussen Adam en Christus op om deze vergelijking als parallel op te heffen” (p. 317). Daarom wordt niet vers 18v, maar vers 15b genomen als de as waarom de pericope draait (p. 315). De nadruk door PAULUS gelegd op het feit, dat wij door de zonde van één allen zondaars worden, wordt dus geïgnoreerd. Natuurlijk zegt PAULUS, dat de macht van Jezus' gehoorzaamheid groter is dan die van Adams overtreding, — en dit is hem inderdaad zeer belangrijk —, maar deze meerderheid der genade poneert hij toch binnen de ruimte van een parallel, die hij in vers 12 aankondigt, in vers 18 en 19 scherp formuleert, en in vers 21 laat uitklinken.

Toch wil de auteur uit de klassieke erfzondeleer iets redden, namelijk „de radicale en totale verdorvenheid der menselijke natuur door de zonde. ‚De zonde reikt even ver als de schepping'; van dit inzicht kan een reformatorische theologie geen afstand doen.” (p. 236). Over het aspect van aller solidariteit in deze zondigheid rept de auteur nauwelijks (p. 239v), misschien omdat hij schreef voor het jongste deel van BARTH's Kirchliche Dogmatik verscheen, waarin deze poogt ook hiervan iets te bewaren (KD IV,1 p. 568vv). Over de verhouding dus tussen deze totale verdorvenheid en de vrijheid handelt de rest van het boek. Dit probleem wordt daardoor zo nijpend, dat zulk een alomvattende zonde transcendent moet zijn tegenover alle daden van dit leven, een opvatting die de auteur herhaaldelijk uitdrukt door te zeggen — hoe rijmt hij dit met bijvoorbeeld de eerste hoofdstukken van de Romeinenbrief? —, dat de zonde in de daden van de vrije wil „naar christelijke overtuiging geheel niet zichtbaar wordt.” (p. 19; ook p. 228 enz.).

Eerst wordt de oplossing besproken, die Julius MÜLLER in zijn grote werk over de zonde (1839-44) voorstond, en die een terugkeer tot een origenistische conceptie is: de zonde ligt in een persoonlijke beslissing vóór dit leven (p. 100). Hierop luidt de kritiek, dat MÜLLER aldus achter de evangelische vrijheid in Christus nog een eerste vrijheid postuleert, waar de mens tussen goed en kwaad kan kiezen (p. 107).

Twee hoofdstukken worden gewijd aan KIERKEGAARD's leer en de kritiek daarop van verschillende zijden geoefend. Volgens KIERKEGAARD is de bron

van iedere zonde de angst. Deze angst is de duizeling der vrijheid, die haar eigen mogelijkheid ontdekt. Terwijl de mens vanuit deze angst zich zou moeten werpen in het geloof om de vrijheid te vinden die boven de angst uitrijst, springt hij in de afgrond van het tijdelijke en eindige. Deze sprong is de eigenlijke zonde. Van onze ouders erven wij wel de angst, de zondeneiging dus en de duizelingwekkende aantrekkingskracht van het niets, maar de zonde is persoonlijke beslissing. Van eigenlijke erfzonde is hier geen sprake, alleen van erfelijke neiging ten kwade (p. 136v). Zijn persoonlijke kritiek hierop geeft HASSELAAR eerst later (p. 267v; 300vv): de dialektiek van angst, vrijheid en zonde is bij K. meer een psychologische dan een theologische, omdat zij immanent is aan de vrijheid. Er is dus een vrijheidsmoment, dat ligt vóór de sprong in het geloof, waarin de mens voor God kiest. „Wij weten, dat Kierkegaard toornt tegen het liberum arbitrium; maar ook in zijn existentiële vrijheid ligt een diepe schacht, waar zelfs God niet bij kan. Dáár, in een voor de Schepper onbereikbare diepte, voltrekt zich in eenzaamheid de wending van mogelijkheid naar werkelijkheid, van angst naar zonde. Deze vrijheidsconceptie (...) is in laatste instantie tóch zulk een pelagianisme." (p. 301).

Het bijzonder geslaagde vijfde hoofdstuk zet dan de leer uiteen van Emil BRUNNER, voor wie vaststaat, dat de huidige mens niet langer kán geloven in de historiciteit van het zondeval-verhaal, omdat dit berust op de antieke conceptie van de tijd (p. 199). Dit verhaal moet „entmythologisiert" worden, zodat de vraag naar de oorsprong van de zonde verdwijnt, en alleen het geloof overblijft in de algemeenheid en totaliteit van de zonde, die ons geopenbaard wordt in het Kruis (p. 200v). „De copernicaanse omwenteling, die zich in BRUNNER's theologie heeft voltrokken is dus deze: willen wij spreken over de geschapen mens en zijn zondeval, dan moeten wij de blik aftrekken van een historische ‚Urstand' en van de oer-daad van een historische Adam om de aandacht te richten naar het centrum der openbaring", namelijk naar Christus (p. 208). — Terloops merk ik op, om mij tot het Protestantisme te beperken, dat reeds A. RITSCHL meende de ware zondeleer alleen te kunnen winnen vanuit de nieuw-testamentische vergeving en vanuit de prediking van het Rijk Gods (Rechtfertigung und Versöhnung III[4] p. 310vv): BRUNNER was niet de eerste copernicus op dit gebied. — Welnu, in het licht van Christus wordt zichtbaar, dat de mens wezenlijk betrekking tot God is. Het persoon-zijn van de mens is niet statisch, maar actueel; niet natuurlijk *actus purus*, maar „responsorische Aktivität", het antwoord van geloof en liefde op Gods liefde (p. 209). De mens is dus „Verantwortung", en buiten dit antwoord is de mens ondenkbaar. Zoals echter Gods vonnis in het Kruis van Christus ons openbaart, is het feitelijke antwoord van de mens buiten Christus een weigering van dat antwoord. Omdat dus de antwoordende relatie tot God het wezen uitmaakt van de mens, betekent deze weigering de totale „Verkehrung" van dat wezen. Deze perversio is transcendentaal, en ligt vóór iedere ervaring (p. 215). Maar hoewel de mens het materiële antwoord van het geloof weigert, houdt hij niet op formeel „verantwoordelijk" te zijn, omdat het een onvervreembaar kenmerk van de mens

is, een „antwortendes Sein" te zijn (p. 211). De formele verantwoordelijkheid is onverliesbaar, maar het materiële antwoord-zijn heeft de mens verspeeld. Zo is ook de materiële vrijheid teloor gegaan, die de vrijheid is van de liefde; maar blijft de formele vrijheid onverwoestbaar, die echter zonder de eerste zondeslavernij is (p. 217). De „erf"-zonde, die voor BRUNNER niet erfelijk kan zijn, is „de oer-beslissing, het grond-antwoord, waarin de mens zichzelf tegenover God heeft geplaatst en daardoor ook met zijn eigen ware wezen in strijd is. Het is de ,Widerspruch' waarin de mens ,van nature' zich geplaatst heeft en deze oer-daad omsluit en omgrenst alle andere beslissingen ... De beslissing van het peccatum originale, het misbruik der vrijheid, gaat vóór alle empirie uit en is in alle empirie aanwezig." (p. 221).

Bij deze speculaties van BRUNNER zouden wij enige kanttekeningen willen maken. Is de mens werkelijk zulk een loutere, zij het responsorische, actualiteit? Dit schijnt te betekenen, dat de vrije beslissing van de mens even diep gaat en even alles-omvattend is als Gods scheppingsdaad, dat dus de mens zichzelf waarlijk „schept". Maar handelt de mens niet noodzakelijk vanuit een gegeven, namelijk vanuit zijn door God gegeven mens-zijn? Wordt daardoor de ruimte en de draagwijdte van zijn beslissing niet noodzakelijk beperkt? Is het mogelijk, dat de zonde even ver zou reiken als de schepping? Vervolgens: zeer terecht ziet BRUNNER één van de gevolgen der zonde in „die Unfähigkeit irgend etwas ganz zu wollen" (p. 223). De oerzonde echter wordt wel beschouwd als zulk een alomvattend en totaal willen. Zo moet hij dus een moment in het menselijk bestaan veronderstellen, waarin hij nog niet onder deze onmacht lijdt, en waarin hij dus nog niet onder de macht van de zonde staat. Zo lopen wij uit op een andere variant van ORIGENES' praeëxistente val. Te antwoorden, dat de afwending van God geen oorzaak heeft, omdat zij een absurditeit is (Der Mensch im Widerspruch, p. 144), lijkt een goedkope uitvlucht.

De kritiek van H. is echter in hoofdzaak een andere. Even wijst hij op een mogelijke verwantschap met J. MÜLLER, en waarschuwt dat BRUNNER's systeem wellicht „meer existentiephilosophie in kerkelijk gewaad" is dan theologie (p. 230). Vooral echter richt zijn kritiek zich tegen het onderscheid tussen materiële en formele vrijheid. Met BARTH meent hij, dat deze anthropologie nog te weinig concreet is. Theologisch kan de mens niet beschouwd worden als een formele verantwoordelijkheid, doch alleen als een concreet antwoord. BRUNNER spreekt over een onverliesbare natuur en structuur van de mens, die positief of negatief geladen kan zijn (p. 232v; 245). Hij handelt dus over een vrijheidsmoment, waarin ook de mogelijkheid van de zonde is opgenomen, ook al bestaat de ware vrijheid alleen in het antwoord aan God (p. 234). Dit uiteindelijk verwijzen naar een vrijheid, die mogelijkheid van goed en kwaad zou zijn, wordt door BARTH en zijn leerling verworpen.

Uit de kritiek op genoemde systemen vermoedt de lezer reeds in welke richting de gedachte van de schrijver gaat. Zij kringelen hierom, dat de vrijheid het staan in de genade is, waarbij dan de verrassende vrijheidsdefinitie valt, welke wij citeerden (p. 246). Aan de uiteenzetting van deze gedachte

zijn de laatste honderd bladzijden gewijd, waarbij HASSELAAR zich nauw aansluit bij K. BARTH, op wie hij zich toch enige kritiek veroorlooft (p. 238, 256).

BARTH gaat een groot stuk mee op de weg van BRUNNER. Nog radicaler echter dan deze willen hij en zijn leerling de anthropologie en de hamartiologie zien vanuit Christus. In Hem is de ware mens geopenbaard. Welnu, „Jezus' mens-zijn is er uitsluitend omdat God wil en werkt." (p. 240). Voor de theologie bestaat er dus geen andere werkelijkheid van de mens, dan „in zijn tezamen-zijn met Jezus' leven, dood en opstanding." (p. 242). Voor die mens is er geen andere mogelijkheid dan de aanvaarding en dankbare beaming van Gods woord en werk in Jesus. „De werkelijke mens is de mens in de actuele en geschiedende daad der verantwoor*ding*, in het geloofsantwoord op Gods woord, genade en verkiezing. Hij aanvaardt voor zichzelf de werkelijkheid waarvan Gód spreekt. Er zou geen groter misverstand kunnen bestaan dan b.v. de gehoorzaamheid des geloofs (...) te zien als een gedane keuze tussen twee of meer mogelijkheden. Tezamen met Jezus en met Hem rustend in de verkiezing Gods hebben wij geen andere keuze en mogelijkheid dan de dankbare gehoorzaamheid aan God." (p. 245).

De werkelijke mens is de gehoorzamende mens. De werkelijke vrijheid is de gehoorzamende vrijheid. Vrijheid is dus noodzakelijke gehoorzaamheid. Wat BRUNNER zeide over de formele vrijheid, die ligt vóór de keuze tussen het antwoord en de weigering, is theologisch irrelevant. „Hij die de vrijheid verbonden ziet aan vele mogelijkheden, handhaaft in wezen de oude dwaling van het liberum arbitrium." (p. 248). De mens heeft geen keuze tussen twee mogelijkheden; er is voor hem slechts één mogelijkheid, namelijk te gehoorzamen; de weigering dier gehoorzaamheid, de zonde, is de „ontologische onmogelijkheid." (p. 249).

Omdat Hij een God van genade is, heeft God de zonde onmogelijk gemaakt (p. 253). Want de zonde is de concrete, menselijke vorm van het „Nichtige", de tohuwabohu (p. 259v), waaraan God in de schepping zijn ja-woord niet gaf, en waarvan de nietigheid definitief blijkt in Kruis en Verrijzenis (p. 278).

Toch is de zonde mogelijk (p. 255), en zelfs werkelijkheid (p. 253, 263). BARTH durft zelfs zeggen, dat vanuit de mens *in abstracto* gezien de zonde noodzakelijk is (p. 252, 255), doch zover wil H. hem niet volgen. Maar de zonde kan dus ook beschreven worden als „het gebruik maken van een onmogelijke-mogelijkheid." (p. 254).

Wat de schrijver met deze al te paradoxale uitdrukkingen wil zeggen (zelf erkent hij dat deze terminologie metaphysisch een onding is, doch hij meent dat zich hierin de gebrokenheid van het theologisch denken manifesteert: p. 254), schijnt mij te zijn, dat de zonde strijdig is met het wezen van de mens. In de zonde heeft de mens letterlijk „geen leven". De zonde is een absurditeit, waarin het mens-zijn te gronde gaat.

Daarin kunnen wij volmondig met hem instemmen. Heeft het Concilie van Trente iets anders gezegd, toen het sprak van „peccatum, quod mors est animae" (Denz. n. 789), van de ziel die toch niet ophoudt te bestaan en dus

in zekere zin ook te leven? Ook de Scholastiek beoogde dit met haar definitie van de zonde als „aversio a fine ultimo". Want de gerichtheid op het laatste doel, waarvoor de mens krachtens schepping en genade bestemd is, maakt zijn diepste wezen uit en vormt de wortel waaraan al zijn handelen ontspringt. En toch heeft de mens het vermogen om die gerichtheid niet te beamen. Aan deze weigering van de genade (het is een miskenning zeker van de katholieke erfzondeleer, wanneer H. meent, dat in de klassieke erfzondeleer de mens schuldig zou staan tegenover een vreemde en verre God, niet tegenover de God der genade: p. 288v), gaat de mens te gronde. Want daardoor verscheurt hij zichzelf, en roept een innerlijke tweespalt op tussen de diepste gerichtheid van zijn wezen (van zijn wil als natuur, zegt de Scholastiek) en zijn wilsdaad. Daaraan breekt de mens, en wordt ook zijn vrijheid tot slavernij onder de zonde. Dit is voor het katholieke denken vanzelfsprekend. Waarom echter doet de schrijver zulke krampachtige pogingen om deze vanzelfsprekende waarheid te verwoorden? Heeft wellicht een deel van het Protestantisme, onder invloed van KANT's autonome moraal, dit besef verloren, dat het zo nadrukkelijk moet worden betoogd?

Maar wij kunnen niet met de schrijver instemmen, waar hij weigert dit vermogen om de genade te beamen of te weigeren als wilsvrijheid te betitelen. Zelf kan hij trouwens zijn eigenwillige spreekwijze niet handhaven. Hij bestempelt de zonde als „een misbruik van haar vrijheid" (p. 263); maar ook misbruik is toch een vorm van gebruik! Ook voor hem is de zonde „een beslissing van de kant des mensen tegen de beslissing Gods. Een vrijheidsdaad van de mens tegen de vrijheidsdaad Gods in." (p. 322; vgl. p. 324). Aldus valt hij toch noodzakelijk terug op het onderscheid tussen formele en materiële vrijheid, dat hij bij BRUNNER zo scherp veroordeelde: en plaatst hij, evenals J. MÜLLER, achter de vrijheid der kinderen Gods, die gelegen is in het dankbaar aanvaarden van Gods genade, toch weer een formele vrijheid, waarin de mens het vermogen bezit om de genade te beamen (en aldus de ware vrijheid te vinden) of die genade te weigeren (en zo zijn vrijheid te verslaven). Ook hij ontsnapt niet aan „de oude dwaling van het liberum arbitrium." Het volstaat namelijk niet, de zonde een absurditeit te noemen; het kunnen-zondigen is geen absurditeit, maar een werkelijkheid binnen de schepping. En nadat hij de eigenlijke érf-zonde heeft afgewezen, zie ik niet hoe de schrijver ontkomt aan de noodzaak een (tijdelijk of metatemporeel) moment in het bestaan van de individuele mens te postuleren, waarin deze beslissing van de vrijheid tegen God nog niet gevallen is. Tenzij hij met de BARTH van de Römerbrief zou zeggen, dat „die Sünde ist das spezifische Gewicht der menschlichen Natur als solcher" (Der Römerbrief[4] p. 151), of met de Kirchliche Dogmatik, dat alle mensen onderworpen zijn aan het „Gesetz" te zondigen, dat zich in Adam manifesteerde (IV/1 p. 570s; BARTH zelf zwakt dit af door ook te spreken van de „faktische Regel", maar zou dan consequent de alomvattendheid van de zonde niet kunnen handhaven). Wordt dan God niet de schepper van de zonde zelf, zodat de zonde ophoudt zonde te zijn? Wanneer BARTH spreekt van de noodzakelijkheid van de zonde, schijnt hij zover te gaan, maar H. volgt hem daarin niet.

Indien de zonde niet noodzakelijk is, ontkomen wij niet aan de aanvaarding van een keuzevrijheid, waarin de mens het vermogen bezit voor of tegen God te kiezen. Waarom is de auteur zo bevreesd voor het liberum arbitrium, dat hij bijna honderd bladzijden wijdt aan een vergeefse poging eraan te ontsnappen? Vermoedelijk omdat hij zich niet kan bevrijden van de onzuivere probleemstelling aangaande de verhouding van genade en vrije keuze, waardoor de Hervorming beheerst wordt. Wij hoorden hem spreken over de diepe schacht in de menselijke vrijheid, waar zelfs God niet bij kan, en waar de mens in volstrekte eenzaamheid zijn beslissing neemt (p. 301). Zulk een liberum arbitrium zou inderdaad een vorm van Pelagianisme zijn, omdat het een laatste autonomie van de mens tegenover God betekent. Maar dat dit niet de bedoeling is van de katholieke leer over de keuzevrijheid, daarover kan sinds de afwijzing van het Nominalisme door het Concilie van Trente geen twijfel bestaan. Ook de katholieke thologie is er niet in geslaagd, getuige de eindeloze debatten tussen Thomisten en Molinisten, het geheim van genade en vrijheid bevredigend te verwoorden. Maar voor allen staat vast, dat er in de mens geen diepten zijn, waarin God niet binnendringt. Er is geen keuze, waarin de mens volslagen eenzaam is. De diepste beslissing is een dialoog tussen God, die noodt, en de mens die deze dialoog aanvaardt, of afbreekt. En dan eerst wordt de volstrekte eenzaamheid verwerkelijkt: deze is de wrange vrucht van de zonde.

En dit beeld van een dialoog van de genadige God en de mens is nog onvoldoende. In deze dialoog staan de gesprekspartners niet tegenover en buiten elkander: God zelf is in zijn gesprekspartner. Reeds krachtens de schepping is God immers „interior intimo meo", en door zijn Geest wordt deze interioriteit verhevigd tot een bron die opspringt ten eeuwigen leven. Wanneer de mens bereid is te antwoorden en het woord Gods opneemt, is het Gods Geest zelf die deze bereidheid innerlijk werkt in de diepste wortel van zijn willen. Heel de katholieke theologie weet, dat de allereerste bereidheid des harten voor het geloof, het „initium fidei", niet alleen antwoord is op het aanspreken Gods, maar tevens vrucht van een aandrijving Gods. Zeker, het is *mijn* bereidheid, maar een bereidheid die God in mij werkt, die zijn gave is voordat zij mijn wilshouding is. De van protestante zijde altijd weer gesmade leer omtrent het bovennatuurlijke karakter van ons heilshandelen is voor de katholieke theologie het middel geweest om deze innerlijkheid van Gods genade ten opzichte ook van de allereerste bereidheid des harten te verzekeren.

Daarentegen heeft de Hervorming zich nooit kunnen ontworstelen aan de voorstellingswijze, die Gods genade en menselijke vrijheid als twee onafhankelijke tegenspelers beschouwde. Dan rijst het spook van het synergisme, van de zelfstandigheid en de zelfheerlijkheid van de mens. Dan is de enige uitweg, de menselijke vrijheid te ontkennen om aldus ruimte te maken voor de genade. En toch kan men, zoals het boek van HASSELAAR doet zien, die vrijheid niet geheel omzeilen, en wordt men genoopt om hetzij in het leven van Adam, hetzij in ieder persoonlijk leven een vrijheidsmoment te postuleren, „waar God niet bij kan." En dus in wezen een pelagiaanse vrijheid!

Deze overdenkingen hebben ons ver buiten het raam van een boekbespreking gevoerd. Door de kracht van zijn overpeinzingen noopte het boek van HASSELAAR tot een gesprek. Wij kunnen hier leren, hoe aan de andere zijde van de scheidslijn der Reformatie het probleem van de zonde weer in de belangstelling staat, en hoe daar veel meer dan aan onze zijde een poging wordt ondernomen om de zondeleer opnieuw te denken in verband enerzijds met het personalistisch denken van onze tijd en anderzijds met het centrum der openbaring dat Christus is.

Maastricht P. SMULDERS, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Alfred Wikenhauser, *Einleitung in das Neue Testament,* (*Herders Theologische Lehrbücher*), Freiburg i/Br., Herder, 1953, 15 x 23, XVI + 420 blz., ing. (Studentenuitgave) DM 15.—, geb. DM 21.—.

De laatste inleidingen op het Nieuwe Testament van katholieke zijde waren de nieuwe uitgaven van Höpfl-Gut en van Meinertz in 1950. Een grondig nieuw werk was wenselijk, dat zou beantwoorden aan de actuele stand van de wetenschap. We hebben het te danken aan Prof. Wikenhauser, die zich reeds door verschillende publicaties over het N.T. verdienstelijk heeft gemaakt, en nu emeritus is geworden. Zijn boek is dus de vrucht van lange studie. Al komt het ter vervanging van de reeds lang uitverkochte inleiding van Sickenberger ([6]1938), het werk is toch helemaal nieuw en ook veel uitvoeriger. S. zegt in zijn voorwoord dat hij zich vooral tot doel heeft gesteld de moderne problemen goed in het licht te stellen. Hierin ligt een duidelijke vooruitgang op de inleiding van Meinertz. Zo wordt b.v. voor de evangelies een uitstekende uiteenzetting gegeven over de Formgeschichte, een van de beste die we kennen. Vóór ieder hoofdstuk staat een zeer goede bibliographie, die vooral de recentste werken vermeldt. Verder heeft S. er ook naar gestreefd voor de verschillende opinies de argumenten pro et contra in detail te beschrijven, om de lezer zelf te laten oordelen. Dit heeft zijn voordeel, doch het zou wellicht nuttiger geweest zijn die argumenten critisch te onderzoeken. Op dit gebied verkiezen we de methode van Michaelis, die zich meer toelegt op die critische discussie dan op een overzicht der theorieën.

Het eerste deel, dat handelt over de geschiedenis van de canon, geeft een klaar en gedetailleerd overzicht. Een paar punten willen we hier releveren. Het lijkt ons niet voldoende aan te tonen hoe in feite de canon historisch gevormd werd. Voor de beginperiode vooral verlangt men ook te weten welke criteria hierbij werden gevolgd. Hierover wordt niets gezegd. Ook worden twee etappen onderscheiden in de canonisatie van de boeken : eerst werden de evangelies erkend, daarna de brieven. Dit schijnt ons niet te liggen in de teksten. Reeds Clemens Romanus (Cor 47, 3) zegt dat Paulus geïnspireerd was, en in het algemeen heeft het apostoliciteitscriterium een doorslaggevende rol gespeeld. (cf. b.v. Ign., Fragm. Mur.). Het komt ons voor dat de vroegere canonisatie van de evangelies moeilijk kan bewezen worden. Ten onrechte wordt aan het decreet van Trente de canonicis Scripturis dogmatische waarde toegekend (cfr Lennerz, Gregorianum, 1946, 136-144). In het deel over de tekst worden de nieuwe richtingen in de tekstkritiek met waardering uiteengezet, b.v. de stelling van Boismard over de betekenis van de citaten der eerste Vaders om de prerecensionale tekst te reconstrueren (66-68 ; 102-103), en het onderscheid tussen de caesariensische en de voorcaesariensische tekst. Aan de afzonderlijke boeken van het N.T. wordt drie vierde van het werk besteed. Het woord evangelie wordt uitstekend uitgelegd met de LXX van Dt-Is. als achtergrond (tegen Friedrich in ThW). Voor de synoptici had er wellicht iets moeten gezegd worden over hun ontstaan vanuit de eerste catechese : zo men de positieve resultaten van de Formgeschichte ernstig neemt, is het wenselijk dat men ook in de inleidingswetenschap wijst op de continuïteit tussen de evangelies en de mondelinge traditie. Mc en Lc dateert S. (met Dom de Bruyne en Huby) anders dan de meeste katholieken : Mc na de dood van Petrus, Lc in de jaren 70-80. Zou men voor Mc niet beter twee stadia onderscheiden (Lagr., Cerfaux, Dupont, Manson)? Dit zou de uiteenlopende berichten der Oudheid uitleggen. Voor Lucas zijn er wel ernstige moeilijkheden tegen de vroege datering, vooral het getuigenis van de antimarcionistische proloog ; doch het voornaamste argument er voor, nl. het slot van de Handelingen, weerlegt S. helemaal niet (243). De synoptische kwestie wordt opgelost door de tweebronnentheorie. Hiermee is moeilijk overeen te brengen wat de Oudheid zegt over de aramese Matthaeus. Men ziet dan ook dat S. er last mee heeft om ons eerste evangelie te beschouwen als een trouwe weergave van die verloren grondtekst (142). Is het geen teken dat de stelling van de prioriteit van Mc moet worden opgegeven ? Daarom sluiten we ons liever aan bij Cerfaux, Benoit, Vaganay, voor wie Mt ook door Mc werd gebruikt bij het te boek stellen van Petrus' catechese. In het hoofdstuk over Johannes voelt men duidelijk de invloed van Bultmann ; de terminologie van het vierde evangelie komt gedeeltelijk van de gnostische milieux. We vinden het jammer dat in deze zo omstreden vraag niets werd gezegd over de nieuwe manuscripten : hier zijn de parallellen met Joh veel treffender dan in de gnostische teksten. Wat de brieven betreft kunnen we maar wijzen op een paar bijzonderheden : voor 2 Cor

behoudt S. de eenheid van heel de brief ,en verklaart het verschil tussen 1-9 en 10-13 doordat Paulus zich in het tweede deel meer bepaald richt tot de onruststokers in de gemeente. Rom 16 behoort werkelijk tot de brief. Eph is een omzendbrief, in verschillende exemplaren gestuurd naar Klein-Azië (volgens Col 4, 16 is het misschien beter te spreken van één exemplaar dat naar de hoofdstad werd gestuurd, en vandaar verder doorgegeven). De Pastoraalbrieven zijn authentiek, terwijl voor 2 Pt de theorie van Chaine over de pseudonymie wordt overgenomen.

Dit nieuwe boek van Wikenhauser is dus een kostbaar consultatiewerk, waarin veel materiaal werd opgenomen. Het kan gerust beschouwd worden als een van de beste katholieke inleidingen op dit ogenblik, vooral omdat het zo goed informeert over de huidige richtingen in de studie van het Nieuwe Testament.

I. de la Potterie

C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge, University Press, 1953, 15 x 24.50, XII + 478 blz., geb. 42/.

De interpretatie van het vierde evangelie zal altijd een van de moeilijkste, maar ook een van de aantrekkelijkste problemen blijven van de nieuw-testamentische theologie. Een boek als dit verdient dan ook ten volle onze aandacht. Het behandelt geen critische vragen als authenticiteit, enz., doch juist die aspecten van Johannes' evangelie die heden in het brandpunt staan van de belangstelling, nl. de achtergrond van waaruit Joh. moet verstaan worden, de hoofdthema's en de structuur van zijn evangelie. Dit zijn de drie grote delen van het werk.

Van de auteur van *The Bible and the Greeks* kon men verwachten dat het hellenistisch milieu heel bijzonder zou worden onderzocht. Hij geeft ons dan ook een goed overzicht van de voornaamste religieuze stromingen en systemen waardoor men Sint Jan wil verklaren: het hermetisme, Philo, het gnosticisme en het mandeïsme; verder ook van het rabbijns jodendom. Het treft al dadelijk welk een overwegend belang hier wordt gehecht aan het hellenisme; voor het Oud Testament, vooral van de Wijsheidsboeken, en van de Joodse apocalyptiek had men toch ook iets verwacht, in dit algemeen inleidend kader. Volgens Dodd heeft Johannes de meeste van zijn thema's ontleend aan dat hellenistisch millieu. Deze opvatting kunnen we moeilijk delen. Doch laten we even enkele concrete gevallen nagaan. Het eerste johanneïsch begrip dat S. onderzoekt is dat van eeuwig leven. Hij geeft toe, dat de notie zelf van de joodse traditie komt, waar ze essentieel eschatologisch is; bij Johannes echter is er iets totaal nieuws, nl. dat dit leven reeds nu tegenwoordig is. Dit zou wijzen op een invloed van het Platonisme, daar in deze philosophie het eeuwige essentieel beschouwd wordt als ontijdelijk, en niet in de toekomst geprojecteerd wordt, zoals bij de Joden (147-150). Maar de uitdrukking *zôè aiônios* komt nooit voor bij profane schrijvers vóór de tijd van Sint Jan; en zo het eeuwig leven voor hem een actuele realiteit is geworden, dan is dit een gevolg van de Menswording, waarmee de eschatologische tijd is aangebroken. Het is door de historische Jezus dat ons het eeuwig leven geschonken wordt. Niets wijst op de philosophische notie van het ontijdelijk absoluut wezen. Voor het begrip Godskennis zou ook een invloed van het hellenisme waar te nemen zijn, vooral van de Gnostici, voor wie de *gnôsis theou* helemaal centraal was. Doch deze gnose had essentieel een extatisch en esoterisch karakter, terwijl de kennis in het vierde evangelie bijna samenvalt met het geloof, dat steunt op de Openbaring; de antecedenten moeten gezocht worden bij de propheten (Os. 4, 1; 6, 6; Jer. 24, 7 enz.) en in de joodse apocalyptiek. Het feit dat „kennen" soms in parallel staat met „zien", komt hierdoor dat het object van het geloof is geworden: de historische Jezus; wie hem ziet, kan komen tot de diepere geloofskennis (cf. O. Cullmann, in: Mélanges Goguel, 1950, 52-61).

Het begrip waarheid zou ook Platoons zijn en dus moeten aanduiden: de absolute werkelijkheid of de kennis ervan (139-140; 170-178). Doch hoe komt het dan dat *alètheia* nooit van God wordt gezegd? De uitdrukking „de geest der waarheid" is typisch joods (vooral de Testamenten der XII Patriarchen en de nieuwe handschriften van Qumrân); evenzo de wendingen „wandelen in de waarheid", „de waarheid doen", die daarenboven een moreel aspect bezitten, wat helemaal ongrieks is. De beschrijving die S. geeft van de oud-testamentische en joodse antecedenten van deze notie is sterk eenzijdig: ze betekent er niet alleen trouw, maar ook reeds *ware leer*, vooral de *geopenbaarde waarheid*, (Daniël en de Wijsheidsboeken), en staat er meer dan eens als synoniem van *sophia*. Gaarne gaat S. uit van het principe: wat moest dit woord suggereren voor een Griekse lezer (153; 162-163; 173)? Is de juiste vraag niet veeleer: wat betekende het voor de auteur die het gebruikte? Want de vertalers die ons de Septuagint schonken spraken wel Grieks, doch ze bleven door en door Joden; van een helleniseringsproces als bij Philo is bij hen nog niet veel te merken. — In het derde deel biedt ons Dodd een interessant plan van het vierde

evangelie. Joh II-XII noemt hij „the Book of the Signs". Het is inderdaad kenmerkend voor Johannes dat de uitwendige gebeurtenissen symbool worden van de geestelijke realiteit. Doch *sèmeion* heeft bij hem een wel omschreven betekenis, nl. de wonderen. Wij zouden verkiezen te spreken van Openbaring, en haar aanvaarding of verwerping door de mensen, de twee hoofdgedachten juist van de proloog, die heel het evangelie voorbereiden.

Ondanks deze bemerkingen zijn we S. zeer dankbaar voor dit mooie boek, vooral omdat hij zo duidelijk de wezenlijke vragen naar voren heeft gebracht. Ook staan er veel suggestieve bemerkingen in te lezen, die getuigen van een lang contact met het vierde evangelie. In een aanhangsel krijgen we nog enkele goede bladzijden over het probleem van de historiciteit: hun rustige objectiviteit zijn een genoegen voor de geest na sommige excessen van de evangelische kritiek.

I. de la Potterie

Rudolf SCHNACKENBURG, *Die Johannesbriefe,* (*Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament,* XIII/3), Freiburg, Herder, 1953, 15.5 x 24, XX + 299 blz., geb. DM 22,—, ing. DM 19.—, bij inschrijving resp. DM 19.50 en 16.80.

Met vreugde begroeten we de belangrijke onderneming die hier wordt ingezet. Er bestonden reeds in het Duits verschillende verklaringen van het N.T. voor een ruimer publiek bestemd, doch nog geen enkele grote katholieke commentaar, die voldeed aan al de eisen van de moderne wetenschap. De leiding van deze serie wordt waargenomen door Prof. A. Wikenhauser. In het voorwoord benadrukt hij dat zeer bewust als titel werd gekozen „Theologischer Kommentar", zodat de vragen van tekstkritiek, archeologie, enz. naar de voetnota's verwezen worden. Dit gelukkig standpunt komt helemaal overeen met de hedendaagse wensen.

R. Schnackenburg opent de collectie met de brieven van Johannes. In de inleiding heeft hij enkele goede bladzijden over de stijl van de schrijver. De ketterij die bestreden wordt is niet zonder meer te identificeren met de leer van Cerinthus, het docetisme of het libertinisme; het is een gnosticiserende tendenz, die met de verschillende stromingen van die tijd nauw verwant is. Bijzonder belangrijk is de positie van S. tegenover het „religionsgeschichtliches Problem". Hij weigert eenzijdig te kiezen tussen Jodendom of Hellenisme, en meent eerder Joh. te moeten karakteriseren door een „Offenheit nach allen Seiten" (22). Toch steunt hij vooral op de parallellen met het gnostisch dualisme; ook werden dikwijls de nieuwe handschriften geciteerd. Deze stellingname heeft heel het werk sterk beïnvloed. S. zegt wel (27) dat onder de gnostische terminologie een leer gevonden wordt die in continuïteit blijft met de christelijke boodschap, en ook helemaal eigen trekken vertoont. Nochtans werken de talrijke parallellen met de profane teksten eerder storend dan verhelderend. Men dringt niet genoeg binnen in de zo specifiek johanneïsche visie. In de eerste brief worden drie delen onderscheiden: 1, 4-2, 17; 2, 18-3, 24; 4, 1-5, 12. Dit algemeen plan heeft ons niet helemaal overtuigd, doch de verdere indeling in pericopen lijkt erg gelukkig. In twaalf excursussen worden de voornaamste problemen en theologische thema's van de eerste brief onderzocht, o.a. over de gemeenschap met God, de ketterse gnose en de christelijke Godskennis, de immanentieformules bij Joh., de liefde, het goddelijk kindschap, enz. De begrippen worden scherp ontleed, en meestal vergeleken met buitenchristelijke parallellen. Ook hier wordt o.i. te veel afhankelijkheid van de gnose verondersteld. B.v. voor de notie van Godskennis: S. geeft zelf toe (85-86) dat ze bij Joh. volledig gezuiverd is van haar niet-christelijke elementen. Er zijn zelfs zo belangrijke verschillen, dat men zich afvraagt of we nog de gnose als achtergrond mogen erkennen. Trouwens het is treffend dat het kenschetsend woord der gnose, „gnosis theou", bij Joh. nergens voorkomt; hij gebruikt in de plaats het werkwoord: God kennen: in de gnose was het een intellectueel ideaal, bij Johannes een morele houding en een ervaring van de gemeenschap met God, wat ons terugplaatst in de joodse lijn. Is het dus niet juister te spreken met S. zelf van de „ungnostische Art des Joh. Christentums" (179)? — Een paar bijzonderheden uit de commentaar zelf. In 1, 5 wordt God licht genoemd om reden van zijn wezensvolheid en heiligheid; kan men dat noemen een „metaphysiche Aussage" (67)? De waarheid wordt uitgelegd gelijk bij Bultmann als goddelijke werkelijkheid (136); nochtans wordt alètheia nooit voor God gebruikt. Het chrisma van 2, 20 is de H. Geest. Voor de schijnbare tegenstelling tussen inwendige belering en kerkelijk leergezag in 2, 27 had men met de prachtige commentaar van Augustinus de uitleg heel wat kunnen verdiepen. De onmogelijkheid tot zondigen die Joh. affirmeert in 3, 9 wordt hier evenmin als bij vele anderen bevredigend verklaard. Voor dit delicaat probleem van religieuze psychologie hadden ook hier Augustinus en sommige Griekse Vaders heel wat licht kunnen brengen. Voor 5, 10 verwerpt S. de uitleg door het inwendig getuigenis (meer dan eens voelt men een zeker wantrouwen voor de meer „mystieke" interpretaties van

Johannes); wordt die hier echter niet vereist door de duidelijke parallel uit het evangelie (6, 44), over de aantrekking van de Vader in de geloofsact?

Kortom, deze commentaar heeft een hoge wetenschappelijke waarde, nochtans bevredigt hij niet overal op theologisch gebied. Het heeft ons getroffen dat de grote patristische commentaren (Didymus, Augustinus, Beda) nooit geciteerd worden. Voor de boven vermelde moeilijke vragen hadden ze nochtans een theologisch inzicht dat nog altijd kostbaar blijft. Hierin juist lag de superioriteit van de commentaar van Westcott, dat hij naast de critische methode ook de theologische traditie wist te gebruiken. We hopen dan ook dat de volgende delen van deze theologische commentaren nog beter zullen streven naar die moeilijke synthese.

I. de la Potterie

Rudolf BULTMANN, *Theologie des Neuen Testaments*, 3. Schlusslieferung, (*Neue Theologische Grundrisse*), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 15 x 24, XII + 608 blz., voor de drie afleveringen samen geb. DM 27.—, ing. 23.50.

Met deze derde aflevering wordt de *Theologie* van Bultmann afgesloten. Nu we heel het werk als een eenheid kunnen overschouwen, blijkt nog beter dan voorheen welke sterke synthese ons hier wordt geboden. B. geeft ons zijn eigen visie op het begin van het christendom. Niemand zal ontkennen dat dit beeld grote eenheid bezit, en stevig werd uitgebouwd. Daarom juist zal het vele geesten bekoren. Doch de vraag is of het nog beantwoordt aan de historische realiteit.

In de twee eerste delen werd de theologie van Paulus en van Johannes behandeld (zie *Bijdragen*, 1950, 291-292 en 1953, 91-93). Voor B. ligt ten slotte hier alleen de theologie van het Nieuwe Testament. Dit derde deel, dat hij betitelt „Die Entwicklung zur alten Kirche", schetst ons de evolutie vanaf dat eerste stadium tot in de Kerk van de tweede eeuw, met steeds een referentie naar Paulus en Johannes als enige norm. De vraag die dus regelmatig terugkomt is deze: of de Kerk in deze belangrijke ontwikkeling zichzelf getrouw is gebleven. Dit was reeds de vraag van Sohm en Harnack vóór vijftig jaar. Het is dan ook geen toeval dat B. uitgaat van deze vroegere problematiek. En zoals voor vele andere punten komt hij ook hier terug tot de liberale opvattingen van Harnack.

Ziehier de ontwikkeling zoals B. ze schetst. Hij onderzoekt eerst hoe het idee van de Kerk zelf evolueerde. De juridische structuur behoort niet tot haar wezen. Oorspronkelijk was ze alleen de eschatologische gemeenschap, luisterend naar het woord. Doch het uitblijven der parousie had weldra als gevolg dat de charismatici werden tot ambtsdragers (447-456), en aan de Kerk een sacramentele structuur schonken (457-460). Voor al wie de posities kent van Harnack en Loisy zullen deze gedachten niet zeer nieuw zijn. In het tweede en voornaamste deel wordt de ontwikkeling van de leer bestudeerd. Hier speelde de traditie een overwegende rol; doch men weet welke de opvattingen van B. zijn op dit punt: de overlevering, zegt hij, interesseerde zich niet voor het historisch-biographische in Jesus' leven, ze is „die Predigt der Gemeinde, in der Jesus im Geiste gegenwärtig ist" (472), en niet het trouw doorgeven van het historisch gebeuren. Maar hoe is het dan te verklaren dat b.v. zelfs de auteur van Hebr. nog steunt op de traditie die komt van de eerste getuigen (2, 4)? De voornaamste invloeden die inwerkten op de evolutie, zo gaat B. verder, waren de joodse apocalyptiek, de diatribe en de gnostische mythologie. In het centrale hoofdstuk over de Christologie en de heilsleer staan vele scherpzinnige opmerkingen over de afzonderlijke boeken, van de na-paulinische brieven tot aan de Pastor Hermae. Doch de zeer eenzijdige stellingname van B. moet hem noodzakelijk doen concluderen tot een wezenlijke afwijking in het christendom van deze periode. Voor Paulus en Johannes zou Christus alleen maar geweest zijn „das eschatologische Ereignis" (542), en het christendom „eschatologische Existenz, entweltliches Sein" (ib.). Zo gezien lijkt het christendom echter meer op het existentialisme dan op de heilshistorische openbaring van Christus. Met de vermindering van de eschatologische spanning beschouwt B. dan ook dat het christendom is ontaard tot wettelijkheid en sacramentalisme. Wellicht ware het goed geweest zich te herinneren welk belang reeds Paulus en Johannes hechtten aan doopsel en Eucharistie, althans zo men de teksten niet schrapt, waar daarover gesproken wordt. Een belangrijke evolutie heeft ten slotte nog plaats gevonden in de opvattingen over het christelijk leven. In de deugdenleer werden verschillende begrippen uit het hellenisme aanvaard, ook begon de christelijke ascese stilaan vorm te krijgen.

Deze derde aflevering van Bultmann's *Theologie* heeft ons ten zeerste geïnteresseerd. Daar hij over historische problemen handelde, heeft hij hier meer dan in de twee eerste delen veel objectieve ontledingen van waarde. Doch het uitgangspunt zelf waarmee alles wordt vergeleken, nl. de theologie van Paulus en Johannes en vooral het christelijk geloof „als eschatologische Existenz" waren te eenzijdig geïnterpreteerd dan dat hij niet zou besluiten

tot essentiële veranderingen in de latere ontwikkeling. Hoe interessant ook we moeten dus deze synthese beschouwen als te zeer doordrongen met de eigen opvattingen van Bultmann om ze als een objectief beeld van het beginnend christendom te kunnen aanvaarden.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Johannes QUASTEN, *Patrology, II, The Ante-Nicene Literature after Irenaeus,* Utrecht-Antwerp, Spectrum Publishers, 1953, 15 x 23, XI + 450 blz.

Van alle zijden is het eerste deel van dit engelse handboek der Patrologie, dat in 1950 verscheen, warm geprezen. Door de heldere dispositie van de stof, de rijke en vrijwel volledige bibliographie, het rustig bezonnen oordeel van de schrijver over omstreden vragen, en bovendien door de genuanceerde weergave van de opvattingen der verschillende christelijke schrijvers, die telkens aan de hand van zorgvuldig gekozen passages werd uiteengezet, verdiende het werk de waardering die een erkend deskundige gaf: „la meilleure patrologie moderne."

Dit tweede deel, dat de schrijvers behandelt na Irenaeus tot aan het Concilie van Nicaea, legt zo mogelijk een nog sprekender getuignis af van de deskundigheid, ja het meesterschap van de schrijver. Want de behandelde periode omvat de eerste rijke bloeitijd der oudchristelijke letterkunde, waarin naast zulke grote geesten als Clemens, Origenes, Hippolytus, Tertulliaan, Cypriaan en Lactantius nog een schare van figuren werkten, die in de glans van dit tijdperk wel niet bijzonder opvallen, maar die toch nog uiterst belangrijk en belangwekkend zijn. Men denke slechts aan Gregorius de Wonderdoener, Dionysius van Alexandrië, Novatiaan of Methodius van Olympus — Philippi. Om aan de grotere en kleinere sterren van dit tijdvak binnen het beperkte raam van één band recht te doen wedervaren, eiste van de schrijver een voortreffelijke beheersing van de stof, en dat meesterschap dat zich in de beperking openbaart. Ook in dit deel is de dispositie zeer overzichtelijk. Het eerste hoofdstuk behandelt, na een korte inleiding over de school van Alexandrië (die waarschijnlijk in de vroegste periode een minder officieel karakter had, dan uit de tekst kan schijnen), de Alexandrijnse schrijvers: Pantaenus, Clemens, Origenes, Ammonius, Dionysius, Theognostus, Pierius, Petrus, Hesychius, en in een appendix de z.g. Apostolische Kerkorde. Het tweede hoofdstuk opent met een enkel woord over de scholen van Caesarea en Antiochië, en bespreekt vervolgens de schrijvers van Klein-Azië (Gregorius, Firmilianus, Methodius) en die van Syrië (Julius Africanus, Paul van Samosata en zijn tegenstander Malchion, Lucianus, Dorotheus, Pamphilus, Adamantius) en in aanhang de Syrische Didascalie. Het derde hoofdstuk leidt ons binnen in het begin van de Latijnse litteratuur in Rome, en behandelt Minucius Felix, Hippolytus, Novatiaan, de Pausbrieven, het Fragmentum Muratorianum en de oude Schriftprologen. In het zeer omvangrijke vierde hoofdstuk wordt de litteratuur van Noord-Africa besproken: de oude Bijbelvertalingen, Tertulliaan, Cypriaan, Arnobius de Oudere, Lactantius. Tot slot worden nog enkele bladzijden gewijd aan Victorinus van Pettau en Reticius van Autun. —Maar ook de behandeling van iedere persoon afzonderlijk is zeer overzichtelijk, wat bij de bespreking van mannen als Origenes (ruim zestig bladzijden) of Tertulliaan (bijna honderd bladzijden!) de gebruiker van het boek de studie zeer vergemakkelijkt: men behoeft maar even terug te denken aan het labyrinth van Bardenhewer's hoofdstukken, om de heldere dispositie (en de voortreffelijke inhoudsopgaven en registers) van dit boek te waarderen. — Ook in dit deel treft ons de ongemene kennis der nieuwste en dikwijls moeilijk toegankelijke litteratuur. Slechts moedwillig speuren doet soms een leemte ontdekken (zo zou, bij de uiteenzetting van de veroordeling van *homoousios* bij Paulus van Samosate een verwijzing naar de studies van Ortiz de Urbina op haar plaats zijn geweest). Hierdoor is het werk een waarlijk onmisbaar hulpmiddel voor eenieder, die zich op het terrein der patristiek en der dogmageschiedenis beweegt.

Op enkele punten kan men met de schrijver van mening verschillen. Wordt bijvoorbeeld de exegetische methode van Origenes niet wat te ongunstig beoordeeld? Kan men zeggen, dat Tertulliaan reeds rond het jaar 207 openlijk overging tot het Montanisme? Ligt het grote tekort van Clemens' theologie werkelijk in het feit, dat hij de Logos tot het middelpunt ervan maakte? Een uitlating als deze: „Tertullian is the first to use ‚mother' as a title of the Church" (p. 330) zal door een niet-ingewijd lezer licht worden misverstaan. Doch dergelijke kleine tekorten doen niet af aan de overtuiging van ondergetekende, dat dit werk voor geruime tijd het standaardwerk voor de patrologie zal zijn.

Ook de uitgever verdient alle lof. Een rustige en overzichtelijke bladspiegel maakt de lezing tot een genoegen. Drukfouten ontmoet men vrijwel niet. Het bindwerk is zo solied,

dat het boek ook tegen intens gebruik bestand is. Eén verzoek slechts: het zou voor de gebruiker gemakkelijk zijn, indien de lijst van afkortingen in het eerste deel telkens ook in de volgende delen werd afgedrukt. Maar verder kunnen wij slechts wensen, dat schrijver en uitgever hun zware taak voorspoedig voltooien, en dat dit werk bij vakgeleerden en belangstellenden een zeer brede verspreiding mag vinden.

P. Smulders

Karl HÖRMANN, *Leben in Christus: Zusammenhänge zwischen Dogma und Sitte bei den Apostolischen Vätern,* Wien, Verlag Herold, 1952, 13 x 20, 348 blz., S. 64.—.

Met grote nauwgezetheid is in dit boek alles verzameld, wat in de verschillende apostolische vaders te vinden is over de christelijke zedelijkheid en haar verband met het dogma van het nieuwe leven voor God in Christus. Daardoor is het een nuttige bijdrage tot de zozeer verwaarloosde geschiedenis van de christelijke zedeleer. Doch de auteur heeft zich gedwongen in een schematiek, die te weinig vanuit de dogmatische opvattingen der verschillende vaders gegroeid is, en die daardoor de bezielende eenheid van hun denken onvoldoende doet uitkomen.

P. Smulders

S. L. GREENSLADE, *Schism in the ancient Church, being the Edward Cadbury lectures delivered in the University of Birmingham 1949-1950,* London, 1953, 16 x 24, 247 blz., 21/.

Een eerste deel geeft een uitvoerige, goed gedocumenteerde schets van de belangrijke schisma's in de eerste vijf eeuwen, geordend niet naar hun chronologische orde, maar volgens de determinerende oorzaak: persoonlijke, nationale, sociale of economische factoren, de wedijver van de zetels, verschillen in liturgische gebruiken, discipline of opvatting aangaande de heiligheid der Kerk. Een tweede deel schetst dan de houding der oude Kerk tegenover de scheuring, een derde de theologische consequenties voor onze tijd.

De schrijver veroordeelt met heel de oudheid de scheuring als een aantasting van de door Christus gewilde eenheid der Kerk, die ook een zichtbare en organisatorische moet zijn. Toch behoeft zijns inziens de gangbare beoordeling van het schisma herziening, juist met het oog op de hereniging der Kerken. Alle Kerken van het katholieke type gaan uit van de veronderstelling, dat aan de éne kant de ware Kerk staat, die geconstitueerd wordt door het geldig gewijde episcopaat, en daartegenover de afgescheiden genootschappen, die niet tot de Kerk behoren. Deze opvatting echter aangaande het schisma, die in grote lijnen van Augustinus stamt, beantwoordt niet aan de latere ontwikkeling der theologie. De oudste Christenheid stelde de grenzen der Kerk gelijk met die van de rechtmatige successie: niet de wijding is beslissend, maar het wettig bezetten van een bisschops-stoel. Wie gewijd is, maar niet wettig zetelt, is geen bisschop en door hem toegediende sacramenten zijn van nul en gener waarde. Dit was het standpunt van Cypriaan. Augustinus onderscheidt geldige wijding en rechtmatige successie. Iemand kan krachtens zijn wijding werkelijk bisschop zijn, maar door een breuk in de successie buiten de Kerk staan. Zo iemand kan werkelijk de Eucharistie en de overige sacramenten vieren, maar zijn activiteit is niet genade-dragend. Volgens de schrijver moet de lijn van deze ontwikkeling verder worden doorgetrokken. Want wat is theologisch de zin van een sacramentenviering, die geen genadebemiddeling zou zijn? Augustinus zou hier werken met een materialistische conceptie der genade, die in zijn eigen genadeleer niet past. Wij moeten dus verder gaan, en de consequenties trekken uit de door Augustinus en geheel de latere Kerk aanvaarde geldigheid van de sacramenten der afgescheidenen. Ook aan deze sacramenten moet genadewerking worden toegekend. Dan volgt echter verder, dat ook bij de afgescheidenen waarlijk Kerk van Christus is. Daarmee is echter een ingrijpende herziening van het gangbare Kerkbegrip gegeven. Want wij zullen in iedere gemeenschap van Christenen, die het evangelie verkondigt en de sacramenten bedient, en waarvan de activiteit bovendien nog bovennatuurlijk vruchtbaar blijkt, een realisering der ware Kerk moeten erkennen. Het zwaarste misdrijf tegen de eenheid is misschien niet de daad van de afscheiding zelf, maar de weigering (op grond van theologoumena als wettige successie of geldige wijding) om deze werkelijk bestaande eenheid van de christelijke genootschappen te erkennen. Die weigering immers belemmert de herenniging ervan tot de zichtbare Una Sancta.

Deze summiere schets moge volstaan om te doen uitkomen, van hoe groot belang dit werk is in onze, door het vraagstuk der hereniging getourmenteerde tijd. Het probleem van de afgescheiden christenen wordt hier zeer scherp gesteld en op originele wijze opgelost. Dat die oplossing voor een Katholiek niet zonder meer aanvaardbaar is, is duidelijk. Niet alleen om strikt dogmatische redenen, maar ook omdat de auteur toch niet de volle rijkdom van Augustinus' Kerk- en sacramentenleer heeft doorgrond. Voor Augustinus, evenals voor de scholastiek, is het sacrament allereerst *teken*, teken van de inlijving in de éne Kerk en van

de goddelijke begenadiging. De afgescheidene geeft en ontvangt dit teken, dat objectief inlijving in de Kerk en begenadiging betekent, in verzet tegen de Kerk en tegen de eenheid der liefde, dus „in perditionem". Sacramentsviering is dus nooit inhoudloos, maar buiten de éne ware Kerk is het een eten en drinken van eigen veroordeling. Voor Augustinus en voor heel de latere katholieke theologie zijn en blijven de sacramenten altijd en overal de tekenen der Kerk. De zonde van de afscheiding ligt juist daarin, deze tekenen der liefde buiten de liefde te stellen. Volgens Augustinus is er dus inderdaad bij de afgescheidenen iets van de ware Kerk te vinden, namelijk het teken der Kerk, verminkt en losgerukt, doch nog herkenbaar (zouden zij niets behouden van de viering der Kerk, waarvan zij zich afscheidden, dan zouden hun sacramenten inderdaad „niets" zijn). Daarom kan dat teken, mits het te goeder trouw ontvangen wordt, nog altijd genadebemiddelend zijn. Maar de afgescheiden gemeenschap heeft deze genade-bemiddelende functie niet, inzover zij afgescheiden is, doch alleen inzover zij in de afscheiding vasthoudt aan wat zij aan de Kerk ontleend heeft. Deze leer is veel genuanceerder dan de schrijver meent, zodat zijn poging om Augustinus uit Augustinus te corrigeren — altijd een hachelijke onderneming — faalt. Dit neemt niet weg, dat ook de katholieke theoloog uit dit boek veel kan leren, al was het slechts, dat het probleem van de verhouding tussen Kerk en scheuring theologisch nog grondig bestudeerd dient te worden.

P. Smulders

And. V. Seumois O.M.I., *La Papauté et les missions au cours des six premiers siècles, Méthodologie antique et orientations modernes,* Louvain, Église Vivante, 1953, 15.5 x 23, 224 blz., ing. 60 B. frs.

In deze interessante en suggestieve studie gaat de als missioloog gunstig bekende auteur uit van de ophefmakende woorden van de secretaris der Propaganda te Rome, Mgr Constantini: „Laten wij ons afvragen: Welke methode gebruikten de missionarissen van de apostolische en postapostolische tijd? Gebruiken wij dezelfde methoden? Wij gebruiken totaal verschillende methoden die ons volmaakter toeschijnen, maar die, na vier eeuwen ervaring, quasi steriel blijken te zijn". Achtereenvolgens onderzoekt de auteur de missiemethoden van Petrus, glijdt nogal vlug over de volgende eeuwen heen, met een korte halte bij Leo I de Grote, om dan uitvoeriger de vernieuwende methoden van Gregorius de Grote te onderzoeken. Wij mogen gerust zeggen dat paus Gregorius I (590-604) weer een grote ruimte voor aanpassing aan bestaande godsdienstige practijken en tempels, voor adaptatie ook van liturgische ceremoniën en juridische voorschriften heeft opengelaten. Het boek van Seumois kan ons op dit gebied heel wat leren. Persoonlijk hadden wij liever minder algemene beschouwingen gewenst en een grondiger studie van Gregorius als mens en van zijn richtlijnen en practische verwezenlijkingen. Seumois zegt b.v. geen woord over het jarenlange verblijf van Gregorius te Constantinopel als apocrisiarius of gezant van de paus van Rome, een tijd waarin hij toch het uitgeholde Byzantijnse Rijk kon leren kennen, wat hem later, toen hij zelf paus was, ertoe aanzette, zich van het Oosten zoveel mogelijk los te maken en zich naar het Westen te keren. Ook hadden wij graag meer details gehoord over de bekering van Ethelbert b.v. Aan dit eerste deel is een tweede deel toegevoegd: *Conclusions.* Hierin wijdt de auteur lange beschouwingen aan de plooibaarheid van het canoniek recht, de liturgische aanpassing en het kerstenen der inlandse waarden, drie problemen van kapitaal belang in de missionering der heidenen. Hier geeft de auteur uitstekende gedachten ten beste, voortdurend steunend op uitspraken van vooraanstaande missiologen, missionarissen of kerkelijke autoriteiten, als Pius XI en Pius XII zelf. Het besluit dat zich aanhoudend opdringt is: het is hoog tijd dat wij naar de ruime missiemethoden van Petrus en Gregorius terugkeren, dat wij de Kerk ontwestersen, willen wij werkelijk die talrijke en hoogstaande vreemde volkeren christen maken. Het boek geeft te veel de indruk een aaneenrijgen van interessante citaten te zijn. Ook doet het enigszins hybridisch aan: slechts 110 bladzijden handelen over het onderwerp in de hoofdtitel aangegeven en 90 bladzijden gaan over de noodzakelijkheid van de aanpassing, waarbij nog slechts zelden over de eerste pausen gesproken wordt. Tenslotte zou een nauwer contact met de geestesstromingen en historische opvattingen van onze dagen het hier gestelde probleem verduidelijkt hebben: daaruit zou immers overduidelijk gebleken zijn dat de onbestreden suprematie der Westerse kultuur voorbij is. Voortaan zullen de vreemde en vooral de Aziatische beschavingen, in een gelijkwaardige confrontatie met de Westerse en een wederzijdse doordringing veel meer op de voorgrond en tot hun recht komen. Dit moet ook het ontwestersen der Kerk ten goede komen. Dit zijn slechts een paar randbemerkingen bij een uiterst belangwekkend boek, waarvan wij de lezing ten zeerste aanbevelen aan allen die met de verbreiding der Kerk in de missies begaan zijn.

M. Dierickx

A. Benoit, *Le Baptême chrétien au second siècle*, (*Etudes d'hist. et de phil. relig. de l'Univ. de Strasbourg*), Paris, Presses Univ. de France, 1953, 16.5 x 25, 244 blz.

In een breed opgezette studie, die steunt op de thans beschikbare teksten van de tweede eeuw beschouwt deze docent aan de faculteit van de protestantse theologie van de universiteit te Straatsburg achtereenvolgens de leer over het doopsel in de Didache, in de brief van Barnabas, bij Ignatius van Antiochië, in de eerste en tweede brief van Clemens, in de Pastor van Hermas, bij Justinus en de Apologeten en bij Irenaeus. Hierbij heeft hij van de meer recente literatuur een ruim gebruik gemaakt en naar aanleiding van zijn onderwerp, het doopsel, raakt hij ook kwesties aan over de geschiedenis der dogmata en de ontwikkeling van het primitieve christendom. Methodisch draagt het geheel wel duidelijk de signatuur van een zuiver rationalisme. Zijn zicht op de belangrijkheid van de doopselleer over de tweede eeuw geeft hij blz. 3 aldus aan : „Cette période est, en effet, pour l'histoire de l'Eglise d'une importance capitale ; elle fait la transition entre l'Eglise primitive et l'Eglise catholique". Zulk gezegde suggereert een zekere neiging met een „nego suppositum" voor verdere discussie naar het terrein der Kerkgeschiedenis te verwijzen of de schrijver in gemoede te vragen of Christus dan geen gezag in de Kerk heeft aangesteld en of hij teksten als Joh. 1, 42; Mt. 16, 13-20; Joh. 21, 15-17; Lc. 22, 32 en Joh. 17, 6-19; 20, 21-23 en Mt. 28, 18-20 wel onbevoordeeld en ernstig heeft overwogen. Overigens leest men met ernstige verbazing op blz. 69, dat „dans le Nouveau Testament il n'est jamais question de l'efficacité de l'eau pour laver les péchés". Is dat niet een opvallend gemis aan vertrouwdheid met de Bijbel ? Hoe is het mogelijk, vraagt men zich af, dat teksten als Joh. 13, 10; Eph. 5, 26v.; I Petr. 3, 21 en Heb. 10, 22; Tit. 3, 5 en Joh. 3, 5 voor een protestantse schrijver over het doopsel praktisch onbekende grootheden blijken te zijn ? Dat verder zijn traditiebegrip weinig strookt met de katholieke opvatting zij zonder meer als een wel te verwachten gegeven vermeld. Intussen liggen de consequenties daarvan over het gehele werk verspreid. Alles samen een beschouwing waarin veel rationalistisch wetenschappelijk werk en onderzoek is verdisconteerd maar waarin ook de gezonde en weldoende sfeer van de „fides quaerens intellectum" vaak node en voelbaar wordt gemist.

P. Ploumen

St. Prosper of Aquitaine, *The Call of all Nations*, translated and annotated by P. de Letter S.J., (*Ancient Christian Writers*, 14), Westminster (Maryland), The Newman Press, London, Longmans, Green and Co., 1952, 14 x 22, 234 blz., 25 .

St. Augustine, *Sermons for Christmas and Epiphany*, translated and annotated by Thomas Comerford Lawler, (*Ancient Christian Writers*, 15), 1952, 249 blz., 25 .

St. Irenaeus, *Proof of the Apostolic Preaching*, translated and annotated bij Joseph J. Smith S.J., (*Ancient Christian Writers*, 16), 1952, 233 blz., 25 .

The Works of St. Patrick, St. Secundinus Hymn on St. Patrick, translated and annotated by Ludwig Bieler, (*Ancient Christian Writers*, 17), 1953, 121 blz., 25 .

De achterstand van de bespreker is weliswaar minder groot, dan het jaartal op de titelpagina's der eerste drie delen zou doen vermoeden (zij werden namelijk eerst in de loop van 1953 gepubliceerd), maar toch laat deze reeks titels zien, hoe gestaag deze Amerikaans-Engelse reeks van vertalingen voortschrijdt. Van de vier hier aangekondigde delen kunnen wij van harte beamen, dat zij aan de hoge normen volop beantwoorden, die de uitgevers van deze serie zich stellen.

1° Nadat hij de bewijsvoering heeft samengevat, waarmee Dom Cappuyns het boek *De Vocatione Omnium Gentium* voor Prosper opeiste en in de laatste periode (na 435) van diens werkzaamheid plaatste, geeft *de Letter* in zijn Inleiding een zeer verhelderend overzicht over de opbouw van het werkje. In het eerste boek leert Prosper, dat God wel de zaligheid van allen wil, maar dat toch niet allen gered worden, omdat niet allen de genade ontvangen, die feitelijk tot het heil voert. God kan aan sommigen deze genade onthouden, omdat genade onverschuldigde gave is. In het tweede boek poogt Prosper dan de moeilijkheid op te lossen, die in deze theorie nog schuilt : wanneer God het heil van allen wil, waarom schenkt Hij dan niet allen de genade die hen feitelijk redt ? Zijn antwoord is, dat allen de algemene genade ontvangen, maar alleen zij de actueel reddende genade, die met die algemene genade medewerken. Omdat Prosper niet uitdrukkelijk stelt, dat de reddende genade alleen aan iemand onthouden wordt, omdat hij die genade afwijst, blijft echter ook dit antwoord onbevredigend. Deze analyse van het werk is, evenals de vertaling zelf en de verklarende noten een belangrijk hulpmiddel om de meanders van Prospers redeneringen te kunnen volgen.

2° Lawler biedt een goed verzorgde vertaling van Augustinus' preken voor Kerstmis, Nieuwjaar en Epiphanie (volgens de nummering van de Benedictijnen Sermones 184 tot en met 204), waarbij hij voor preek 189 de uitgave van Dom Morin volgt. Daaraan laat hij

voorafgaan Sermo 51, waarvan hij meent, dat hij kort voor Kerstmis gehouden zou zijn, en Sermo 140, die volgens Kunzelmann op Kerstmis 427 gehouden is. Inleiding en noten geven blijk van vertrouwdheid ook met de nieuwste litteratuur: zo wordt H. Rahner's opvatting overgenomen, dat het Kerstfeest tegen het jaar 300 in Rome was ontstaan, en vandaar spoedig naar Africa overgeplant, terwijl de viering van Epiphanie eerst later uit het Oosten naar het Westen kwam.

3° De tekst van Irenaeus' *Epideixis* blijkt zelfs voor kenners van het Armeens nog ernstige moeilijkheden te bieden. Ik herinner mij eens de vijf bestaande vertalingen naast elkander te hebben gelegd, om de ware zin te achterhalen van een passage, die misschien betrekking scheen te hebben op de erfzonde. Toen de vijf vertalingen allen verschillend bleken, nam ik mijn toevlucht tot Etienne Lyonnet, die als bewerker van de Armeense vertalingen van het Nieuwe Testament zeer vertrouwd is met het oud-christelijke Armeense taaleigen. En deze gaf mij prompt een zesde vertaling! Deze zelfde vertaling vind ik nu tot mijn vreugde terug in de bewerking van Smith. Hoewel ik de waarde van de verschillende vertalingen niet kan beoordelen, blijkt mij dat deze nieuwe vertaler zijn weergave uitvoeriger en grondiger verantwoordt dan een van zijn voorgangers. Alleen reeds hierom lijkt zijn vertaling te verdienen, als de standaardvertaling te worden beschouwd. Ook de uitvoerige index is een verrijking ten opzichte van voorafgaande vertalingen. Eén ding slechts betreur ik: de aandacht van de aantekeningen is geconcentreerd op de rechtvaardiging van de geboden vertaling, waardoor te weinig werd gepoogd om de opvattingen van de Epideixis te vergelijken met de leer van Irenaeus' hoofdwerk, de Weerlegging van de valse Gnosis.

4° Niemand was meer bevoegd om een vertaling te leveren van de werken van de H. Patrick dan L. Bieler, aan wien wij de nieuwste kritische uitgave ervan danken. Deze teksten, zo belangrijk voor de geschiedenis van het Christendom in Ierland en bijgevolg in geheel West-Europa, omvatten, behalve de *Confessio*, de Brief aan de soldaten van Coroticus, twee fragmenten en drie *Dicta*, en 34 *Canones*, die op enkele uitzonderingen na (25, 30, 33, 34 en een deel van can. 6) wel als authentiek mogen gelden. Bovendien biedt deze band de Hymne van Secundinus, die deze ter verdediging van Patrick's handelwijze nog tijdens diens leven schreef. De vertaling berust hier op een nieuwe, nog niet gepubliceerde reconstructie van de tekst.

P. Smulders

Jean Plagnieux, *Saint Grégoire de Nazianze théologien*, (*Etudes de Science Religieuse*, 7), Paris, Editions Franciscaines, (1952), 17 x 25, XVI + 471 blz.

Sint Gregorius van Nazianze heeft de bijnaam gekregen „de theoloog", een titel die ons nu verbaast, wanneer wij hem plaatsen naast Basilius en Gregorius van Nyssa. Doch hieruit blijkt, welk een groot belang men hem in de loop der eeuwen als theoloog heeft toegekend. Daarom was het een goede gedachte, zijn opvattingen over de aard der theologie nader te onderzoeken. Na gehandeld te hebben over de verhouding van hellenistische cultuur en Christendom in de gedachte van Gregorius (p. 11), bespreekt de schrijver de H. Schrift, de traditie en het dogma als bronnen der theologie (p. 37ss). Vervolgens schildert hij welke eigenschappen Gregorius van de theoloog en van zijn toehoorders eiste (p. 71ss). Dan komt het object der theologie ter sprake: de theologie in de strikte zin of de Godsleer, de oeconomie, en de „quaestiones" ofwel de beantwoording van de moeilijkheden der tegenstanders (p. 165ss). De grondslag van de juiste theologische geesteshouding is de „sens de la mesure" (p. 213ss). Tenslotte wordt de verhouding uiteengezet van geloof en rede in het denken van Gregorius, waarbij de „zwijgende jubel" der contemplatie de hoogste bekroning van het theologisch denken blijkt (p. 261ss). Het laatste hoofdstuk laat de erkenning zien, die Gregorius in Oost en West als theoloog vond (p. 339ss). Volgen nog veertien „excursus" over uiteenlopende onderwerpen. Het werk getuigt van grote vertrouwdheid met de werken van Gregorius en van een brede belezenheid, echter niet van het meesterschap der beperking. Wanneer de lezer, na een breedvoerige inleiding op een hoofdstuk, eindelijk denkt dat nu de gedachte van Gregorius nader belicht zal worden, breekt de schrijver herhaaldelijk af met een verwijzing naar enige teksten of met een weinigzeggende phrase. Het werk is dus een rijke bron van informatie over Gregorius' gedachten en over vele andere zaken, maar voert niet steeds tot dieper inzicht.

P. Smulders

A monument to Saint Jerome, essays on some aspects of his life, works and influence, edited by F. X. Murphy CssR, foreword by Cardinal Tisserant, New York, Sheed & Ward, 1952, 14 x 21, XV + 295 blz., 4.50 Dollar.

Bedoeld als een feestbundel bij het eeuwfeest van Hiëronymus' geboorte, die vermoedelijk in 347 geplaatst moet worden, is dit werk met enige vertraging verschenen, misschien wel

tengevolge van het feit, dat de uitgever als legeraalmoezenier in actieve dienst is. Hij is er in geslaagd, zulke eminente medewerkers te vinden als F. Cavallera S.J. (The personality of St. Jerome), G. Bardy (St. Jerome and Greek thought), E. P. Burke C.S.P. (St. Jerome as a spiritual director), M. L. W. Laistner (The study of St. Jerome in the early Middle Ages), J. R. Palanque (St. Jerome and the Barbarians). Van de verschillende artikelen schenen mij de beste dat van G. Bardy, die ons de noodlottige situatie laat zien, waarin de Kerk tengevolge van het uiteengroeien van de Griekse en de Latijnse wereld begon te verkeren: zelfs een volmaakt kenner van het grieks als Hieronymus, die vooraanstaande mannen als Gregorius van Nazianze, Didymus de Blinde en Joannes van Jerusalem persoonlijk kende, die de massa van de griekse christelijke geschriften gelezen had, en die vijf en dertig jaar lang in het Oosten leefde, bleef een eenzijdige westerling, voor wie de gedachten- en problemenwereld der Griekse Kerk een gesloten boek bleef. En dat van Laistner, dat na de vorige artikelen die uittentreure terugkwamen op de kleine kanten van Hiëronymus' persoonlijkheid, in zijn latere invloed op de vorming der vroege Middeleeuwen toch zeer duidelijk zijn grootheid liet zien. Het artikel van L. N. Hartmann CssR (St. Jerome as an exegete) bleef onder de maat, omdat de schrijver blijkbaar onvoldoende vertrouwd is met de exegetische richtingen in de oude Kerk: wat hij over de scholen van Alexandrië en Antiochië zegt is in zijn schematisme beslist gebrekkig. Een dergelijke opmerking geldt voor het artikel van Burke, die bijvoorbeeld voor Hiëronymus' leer over het gebed niets anders aanhaalt dan een passage uit een brief aan Eustochium, die vrijwel letterlijk uit Tertulliaan is overgenomen.

Alles tesamen een bundel, waarin belangrijke en minder belangrijke artikelen elkaar afwisselen, zoals gewoonlijk, en die in de openhartigheid waarmee Hiëronymus' tekorten beschreven worden deze heilige niet zal mishagen.

P. Smulders

Saint AUGUSTINE, *Enchiridion, or Manual to Laurentius concerning faith, hope and charity,* translated from the Benedictine text with an introduction and notes by Ernest EVANS, London, S.P.C.K., 1953, 13 x 19, XVII + 146 blz., 15/.

De bekende uitgever en vertaler van Tertullianus' Adversus Praxean geeft ons hier een goede vertaling van Augustinus' meesterwerkje, voorzien van een korte, maar substantiële inleiding, die de beginners binnenvoert in de problematiek van Augustinus, en even korte en degelijke aantekeningen, die de vertaling rechtvaardigen en ook materiaal aanvoeren ter vergelijking van de hier uiteengezette leer met die van andere werken van Augustinus en zijn voorgangers.

P. Smulders

J. A. A. A. STOOP, *Die Deificatio Hominis in die Sermones en Epistulae van Augustinus,* (diss. Leiden), Leiden, Luctor et Emergo, 1952, 16 x 24, 87 blz.

Deze, in het Afrikaans geschreven, dissertatie van de Leidse Universiteit vult een pijnlijke leemte in de litteratuur over Augustinus' genadeleer. Talloze geschriften zijn daaraan gewijd doch altijd stond het probleem genade en vrijheid of genade en zonde in het brandpunt der belangstelling. Deze thema's overheersen inderdaad in de antipelagiaanse geschriften van de Kerkvader, en wie gaf zich de moeite om daarnaast de genadeleer van zijn overige werken te bestuderen? De auteur echter heeft, ongetwijfeld op instigatie van zijn promotor, Prof. Bakhuizen van den Brink, gemeend de kern van Augustinus' christelijke opvatting niet zozeer te moeten zoeken in zijn polemische geschriften, als wel in zijn preken voor het volk. Want niemand beter dan Augustinus verstond de kunst om zijn eenvoudige gehoor binnen te voeren in eigen liefste gedachten. De preken nu, aangevuld met een aantal brieven (en het terrein had verder kunnen worden uitgestrekt met eenzelfde resultaat) tonen ons een Augustinus, wien het zogenaamd Griekse thema der vergoddelijking zeer ter harte gaat. Als hij hier iets persoonlijks heeft, dat hem van de meeste Grieken onderscheidt, is het de uitdrukkelijke band dier vergoddelijking met de Kerk en met de sacramenten.

Een inleiding geeft een kort overzicht van de opvatting over de vergoddelijking bij Grieken en Latijnen voor Augustinus. Vervolgens wordt de leer van Augustinus beschreven, verdeeld over de volgende hoofdstukken: De mens als beelddrager Gods, De Incarnatie, De begrippen deificatio-adoptio-participatio divinae naturae, De Deificatio in de realiteit van de Kerk, en tenslotte Deificatio als eschatologische realiteit. Deze opsomming toont, dat de auteur een aantal thema's blootlegt, die in de Augustinus-litteratuur weinig aandacht hebben getrokken. Het werkje, dat reeds door zijn bescheidenheid de sympathie van de lezer verovert, is dus zeer veel belangrijker dan de pretentieloze eenvoud ervan doet vermoeden. Ik heb de auteur met belangstelling en instemming gelezen. Alleen zou ik enige reserve willen maken voor het gebruik van de woorden „beleving" en „ervaring", die her-

haaldelijk worden gebezigd. Deze termen schijnen een onmiddellijk ervaren van de nieuwe werkelijkheid aan te duiden, die aan Augustinus' gedachten vreemd is: onze vernieuwing en vereniging met Christus is voor Augustinus altijd omhuld door de sluier van het geloof. Maar misschien is dit niet meer dan een verschil van terminologie. P. Smulders

Polycarp SHERWOOD O.S.B., *An annotated date-list of the works of Maximus the Confessor*, (*Studia Anselmiana*, 30), Romae, ,Orbis Catholicus' - Herder, 1952, 17 x 24, 64 blz.

Ter voorbereiding van de engelse vertaling van de werken van Maximus Confessor, die in de Ancient Christian Writers moet verschijnen, heeft de bekende amerikaans-romeinse patroloog gepoogd de chronologie van de werken van Maximus Confessor vast te stellen. Eerst geeft hij een beknopt chronologisch overzicht van diens leven (p. 1-22), dan bespreekt hij de plaats welke aan elk werk daarin moet worden toegekend (p. 23-56), en bij wijze van Indices geeft hij een lijst van de werken naar hun volgorde in Migne met de betreffende datum en verwijzing naar het vorige deel, en een lijst van de werken in chronologische volgorde. Voortbouwend op het werk van Grumel, Devreesse en von Balthasar, kan de schrijver de chronologie van Maximus' leven nader preciseren, en slaagt hij erin aan vrijwel alle werken hun plaats aan te wijzen: slechts één van de Opuscula Theologica et Polemica (22) en vier brieven kunnen niet nader gedateerd worden. Ook de Moskouse Gnostische Centurie (ed. Epifanovitch) laat zich niet dateren; maar de schrijver betwijfelt de authenticiteit van dit werk. Dit zeer nauwgezette onderzoek is een onmisbaar hulpmiddel voor wie Maximus' leer en het verloop van de dogmatische disputen in de eerste helft der zevende eeuw bestudeert. P. Smulders

Renato PERINO S.S.P., *La dottrina trinitaria di S. Anselmo nel quadro del suo metodo teologico e del suo concetto di Dio*, (*Studia Anselmiana*, 29), Romae, ,Orbis Catholicus' - Herder, 1952, 17 x 24, 214 blz.

Deze solied bewerkte studie behandelt in een eerste hoofdstuk de aard van Anselmus' theologie, in een tweede zijn opvatting over de éne God, vervolgens de ,dwingende redenen' die van de eenheid Gods tot de Drievuldigheid voeren, de opvatting omtrent de processiones van den Zoon en van den H. Geest, het beginsel van de relatieve oppositie en het persoonsbegrip, en tenslotte de waarde die Anselmus toeschrijft aan de psychologische analogie met de Drievuldigheid. Als een soort aanhangsel bij de analyse van de processiones behandelt het vijfde hoofdstuk Anselmus' houding in de strijd om het Filioque. Zoals de schrijver zelf opmerkt, ligt het voornaamste belang van zijn studie in een beter begrip van Anselmus' theologische methode, die bij sterke afhankelijkheid van Augustinus de dialectische methode binnen de theologie invoert, en daardoor zeer duidelijk de overgang markeert van het patristische denken naar het scholastieke. Voor Anselmus is de voornaamste taak der theologie om het dogma, dat uit de H. Schrift, de Vaders en de leer der Kerk vaststaat, zoveel mogelijk met de rede te benaderen en daardoor redelijk inzichtelijk te maken. Hij schijnt niet voldoende te beseffen, dat in het geloofsdenken de menselijke rede gekruisigd wordt, maar heeft volledig vertrouwen in de kracht van de rede. Alleen de diepe evenwichtigheid van zijn geest, zijn persoonlijke heiligheid bewaart hem in deze gevaarlijke houding voor afdwaling. Maar de zuivere verhouding tussen geloof en theologie heeft Anselmus theoretisch niet gevonden. Een boek, dat dus belangrijk is voor de historie van de ontwikkeling der theologie als wetenschap, en voor de transpositie van Augustinus' wijsheids-theologie in het scholastieke denken. P. Smulders

Michael E. WILLIAMS, *The teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his commentaries on Boethius*, (*Analecta Gregoriana*, 56), Romae, Universitas Gregoriana, 1951, 16 x 24, XV + 130 blz.

Na de inleiding, die zeer kort de levensloop van Gilbert samenvat, en Boëthius' leer over de Drievuldigheid uiteenzet, benevens de commentaren opsomt, die daarop door Joannes Scotus Eriugena, Remigius van Auxerre, Clarembald van Atrecht en twee anonymi gegeven werden, zet de auteur uitvoerig Gilbert's philosophische terminologie uiteen (p. 11-41). Daarna wordt zijn leer over de H. Drievuldigheid weergegeven (p. 42-79), waaruit blijkt dat hij het probleem van eenheid en drieheid in God voornamelijk logisch behandeld. Het vierde hoofdstuk (p. 81-125) laat dan zien hoe Godfried van Auxerre, de secretaris van Sint Bernard, John van Salisbury, vroegere leerling van Gilbert, en Otto van Freising, tijdgenoten niet alleen, maar ooggetuigen van de discussies van Parijs en Reims (1147-8), de leer van Gilbert beoordelen. Het blijkt niet bewezen, dat Gilbert werkelijk een reële distinctie leerde tussen God en godheid en tussen de Personen en de goddelijke essentie (p. 125), maar

wel wordt op die distinctie een gevaarlijke nadruk gelegd (p. 127v). In het werk van Gilbert hebben wij een voorbeeld van de excessen, waartoe de vroeg-scholastik met haar eenzijdig formalistische instelling kon voeren. Het niet onverdienstelijke werk wordt helaas door vele drukfouten ontsierd.

P. Smulders

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Patres Societatis Iesu Facultatum Theologicarum in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa. Iuxta Constitutionem Apostolicam „Deus scientiarum Dominus"*, 4 dln, Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 1952-1953, 13 x 20, 90 pesetas per deel.

Het is niet eenvoudig, in onze tijd van theologische vernieuwing, precies te concipiëren en te formuleren aan welke normen een het ideaal benaderend handboek nu eigenlijk zou moeten voldoen. Hoe het niet moet — „per defectum" en „per excessum" — is vanzelf veel gemakkelijker vast te stellen. De opzet van deze *Sacra Theologiae Summa*, samengesteld door een groep professoren van de Spaanse theologische Faculteiten S.J., schept grote verwachtingen. „Concilium inivimus conscribendi S. Th. S., scientifica methodo concinnatam atque ad usum praelectionum in scholis vel maxime accommodatam, quae summatim universae Theologiae quaestiones comprehenderet et indesinenter successivis editionibus novos doctrinae et eruditionis progressus sedulo recenseret" (I, 3). Kort, volledig, up to date: wat kan men meer verlangen? Dit moedige streven dwingt eerbied af, vooral daar uit de vier dikke delen der *Summa* duidelijk blijkt ,dat de samenstellers zich bewust waren van de hoge eisen, die zulk een program aan hen stelde, en dat zij op de hoogte waren van de veelvuldige problemen, die binnen en buiten Spanje de huidige theologie bewegen. Zij hebben natuurlijk positie gekozen, wellicht zelfs iets te absoluut en zelfverzekerd: maar geslotenheid van geest kan men hun beslist niet verwijten. Bovendien doet een zekere mate van theologisch zelfrespect in onze dagen niet onweldadig aan.

Het eerste deel van 1151 blz. is geheel gewijd aan de Theologia Fundamentalis en omvat vier tractaten — telkens voorzien van een zeer goede bibliographie, die in de voetnoten nog overvloedig wordt aangevuld — namelijk: een Inleiding in de Theologie (Nicolau), het apalogetisch tractaat over de christelijke Openbaring (Nicolau), het gedeeltelijk apologetisch gedeeltelijk dogmatisch tractaat over de Kerk van Christus (Salaverri), het (behalve in sommige historische kwesties) dogmatische tractaat over de Heilige Schrift als bron van de openbaring (Nicolau). Het tweede deel behandelt in 1021 blz. de dogmatische tractaten De Deo Uno et Trino (Dalmau), De Deo creante et elevante, De Peccatis (Sagüés). Weer vallen de goede bibliografische indicaties op, hetgeen ook voor de volgende delen blijft gelden. Deze tellen resp. 902 en 1110 blz. en handelen over het mensgeworden Woord (Solano), Maria (de Aldama), de Genade (González), de Deugden (de Aldama); tenslotte over de Sacramenten (de Aldama, Solá, González) en de Uitersten (Sagüés).

Het is onmogelijk hier een voldoende geschakeerd en tot in onderdelen afdalend en afwegend oordeel over deze *Summa* uit te spreken. Gezien de veelheid van auteurs moesten de tractaten wel van ongelijke waarde zijn, maar toch vertonen zij alle doorlopend enige karakteristieke, zeer lofwaardige trekken. Een soliede en brede traditionele onderbouw, een uitgebreide en soms hoogst interessante scholastieke informatie, een aansnijden van alle mogelijke in verloop van tijd gestelde kwesties. Hoewel deze cursus zeker niet de naam van „nieuwe theologie" verdient, maakt hij toch allesbehalve een „dode" indruk: integendeel, er spreekt aan alle kanten een levende en levendige overtuiging uit. Men mag bezwaren hebben tegen de algemene structuur en tegen verschillende particuliere soluties: maar men zal moeten erkennen, dat deze *S. Th. S.* aan docenten en leerlingen in de heilige wetenschap voortreffelijke diensten kan bewijzen.

F. Malmberg

Charles Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné, Essai de théologie spéculative*, II, *Sa structure interne et son unité catholique* (*Bibliothèque de la Revue Thomiste*), Paris, Desclée de Brouwer, 1951, 16 x 25, XLVIII + 1393 blz.

Dit is het tweede van de vier in het vooruitzicht gestelde delen van een speculatief tractaat over de Kerk. Was het eerste met zijn 734 bladzijden reeds zeer omvangrijk te noemen, dit is het dubbele van het eerste. Men begrijpt dat schr. in zijn Voorwoord meedeelt dat geen van beide volgende delen reeds voltooid is, des te meer daar hij ondertussen alweer een ander werk heeft laten verschijnen, weze het dan over een aanverwant onderwerp: het Primaatschap van Petrus. In dit tweede deel wordt nochtans meer dan eens geanticipeerd

op het derde, dat de heiligheid van de Kerk wil behandelen. Het vierde, dat de Kerk zal beschouwen in het licht van de hele heilsgeschiedenis van het mensdom en de nadruk zal leggen op het eschatologisch karakter van de Kerk, wordt aangekondigd als een vernieuwing van het tractaat De Novissimis. Wanneer vroeger het tractaat De Ecclesia zijn plaats toegewezen kreeg buiten de eigenlijke dogmatische theologie en enkel beschouwd werd als het Fundament hiervan lijkt het nu meer en meer het hele dogma te willen omvatten. Zoals enkele jaren geleden de strekking bestond om bij de behandeling van het Mystieke Lichaam van Christus de tractaten De Christo Redemptore en De Gratia te betrekken, wordt nu — zeker ten gevolge van de nadruk welke het kerkelijk leergezag heeft gelegd op de identificatie van dit Mystieke Lichaam van Christus en de Kerk — bovendien ook nog de tractaten De Sacramentis en De Novissimis grotendeels hierbij verwerkt. Het werk van Mgr J. is in de volledige en mooie zin van het woord „ontzag-wekkend". Men kan wijzen op kleine tekorten: een zeker gebrek aan overzichtelijkheid door de omvang zelf, door soms te ver doorgedreven verdelingen en onderverdelingen, door een zekere laksheid van de stijl, door een uitgesproken voorkeur voor een zelf gesmede technische terminologie, ook door een soms o.i. niet voldoend gemotiveerd breken met de traditionele beschouwingswijze. Zo wordt de traditionele trits Christus priester, profeet, koning omgevormd tot Christus' priesterschap, heiligheid en koningschap. Anderzijds wordt men getroffen door de rijkdom van de Schriftverklaring, de patristische en scholastische belezenheid, de bekendheid met de hedendaagse litteratuur en vooral door de persoonlijke bewerking, welke dit traditioneel erfgoed in een vernieuwde visie synthetiseert. Na een inleidend kapittel komt achtereenvolgens ter sprake de verhouding van de Kerk tot Christus, haar hoofd, tot Maria, in haar goddelijk moederschap tevens vorm en voorbeeld van de Kerk, tot de Heilige Drieéénheid, en meer bepaald door appropriatie tot de Heilige Geest, de ongeschapen Ziel van de Kerk. Daarop volgen tot besluit van dit eerste gedeelte de „grote" definities van de Kerk, d.i. de definities volgens haar ongeschapen oorzaken. In het tweede gedeelte worden de samenstellende delen van de Kerk behandeld: haar geschapen Ziel, vrucht van de werking van de Heilige Geest; de cultuele, sacramentele en geïnterioriseerde christelijke caritas en haar Lichaam, waarvan achtereenvolgens onder het oog worden genomen natuur, eigenschappen en voorwaarden tot lidmaatschap. Dit gedeelte wordt afgesloten met de „kleine" definities van de Kerk volgens haar geschapen oorzaken. Het derde gedeelte, dat aanzienlijk korter is, behandelt de twee, tot eenheid herleide eigenschappen van de Kerk, welke voortvloeien uit haar samengesteld zijn uit lichaam en ziel: de katholieke éénheid.

Tussen de vele behandelde problemen en stellingnamen in de hangende controverses kunnen o.a. worden aangestipt de reeds bekende maar hier systematisch uitgewerkte theorie van de auteur over de geschapen ziel van de Kerk en de vereenzelviging van de Kerk „quoad extensionem" met het Koninkrijk Gods, de strijdende Kerk met het pelgrimerend Koninkrijk, de zegepralende Kerk met het definitief gevestigde Koninkrijk op het einde van de tijden. — In verband met de voorwaarden tot lidmaatschap van de Kerk is ongetwijfeld zeer interessant het onderscheid, dat schr. invoert, tussen „dissidenten", die niet noodzakelijk zelf schuldig zijn aan het verbreken van de band met de Kerk, en „schismatieken, ketters en apostaten", die door eigen schuld en zondeplichtig de Kerk niet erkennen. Steunend op deze distinctie bouwt de auteur een systeem op waarbij enerzijds volgens de leer van Sint Thomas het lidmaatschap van Christus steeds samen valt met het lidmaatschap van de Kerk en anderzijds, in overeenstemming met de leer van de Encycliek „Mystici Corporis Christi", lichaam en ziel van de Kerk volkomen coextensief blijven. Degenen, waarover de Encycliek zegt dat zij door een soort onbewust verlangen „gericht" staan op de Kerk, worden door Mgr J. „virtueel of tendentieel actuele, aan het heil deelachtige leden" genoemd in tegenstelling met de louter potentiële leden aan de ene kant en de perfect actuele aan de andere. Een geldig doopsel brengt in ieder geval minstens met zich mede een tendentieel actueel, hoewel niet noodzakelijk beaamd en heilbrengend of vruchtdragend lidmaatschap. — Bij het bespreken van het lot van de ongedoopt gestorven kinderen lijkt het mij minder gelukkig deze zonder meer op gelijke voet te stellen met de kinderen welke zouden gestorven zijn in de toestand van de natura pura. In het huidig bestaande heilsbestel horen ook de ongedoopt gestorven kinderen thuis in de bovennatuurlijke orde, in deze zin althans dat hun natuur als énig einddoel hebben kan de bovennatuurlijke Godsschouwing, wat toch „per se" niet inhoudt, dit geven wij onmiddellijk aan de auteur toe, dat deze eindbestemming ook de facto moet verwezenlijkt worden.

Samenvattend kunnen wij nu reeds zeggen dat dit werk van Mgr J., hem een plaats verzekert tussen de grootmeesters van de hedendaagse katholieke ecclesiologie.

J. Van Torre

Otto SEMMELROTH, *Die Kirche als Ur-Sakrament*, Frankfurt a/M., Verlag Josef Knecht, 1953, 15 x 21, 244 blz., geb. DM 10.80.
René LAURENTIN, *Marie, l'Eglise et le Sacerdoce*, II, *Étude théologique*, Paris, P. Lethielleux, 1953, 14.5 x 23, 224 blz., ing. 900 Fr. frs.

Wij houden er aan deze twee theologische studies bij elkaar te brengen, al was het omdat zij als zodanig boven het gewone peil uitsteken, en tevens tot de belangrijkste prestaties behoren van twee theologen, wier werken zich steeds meer aan de algemene aandacht opdringen. Zij behandelen echter ook parallelle onderwerpen, waarbij hun conclusies en inzichten elkaar dikwijls kruisen. Maar zij wenden een theologische methode aan, die heel wat belooft voor een fundamentele vernieuwing van de theologie. Men kan deze resumeren in drie punten. Vooreerst een consequent toepassen van de „analogia fidei" in hare volle betekenis (analogie in participatie), telkens uitgaande van het „analogatum princeps", het Mensgeworden Woord, het Oer-sacrament voor S., de énige Hogepriester bij L. Verder wordt heel het Verlossingsmysterie in zijn totale omvang (Kerk, Maria, priesters en Sacramenten) voortdurend gezien naar een dubbel moment: het afdalen Gods naar de mensen, en het opgaan naar God, volmaakt in Christus, participatief in samenwerking bij Maria, de Kerk en de gelovigen. S. past verder doorlopend de symbool- of tekenphilosophie toe, wat bij L. eerder incidenteel gebeurt. Hier blijkt nog eens, dat hetgene de R.K. theologie voor het ogenblik het meest nodig heeft, is een uitgewerkte philosophie van de symboolactiviteit. Men heeft natuurlijk de nationale verschillen: S. schrijft als Duitser, meer synthetisch en circulair, zonder evenwel zijn rustige betoogtrant te verlaten, die ook voor intellectuele leken verstaanbaar blijft; in L. spreekt de rasechte Latijn met heldere distincties, schema's, definities en vele onderverdelingen. Deze maken het de lezer wel eens lastig, zodat hij van al de bomen het bos niet meer kan zien, alhoewel L. zelf — wat een grote verdienste is — steeds scherp bewust blijft van het gevaar, dat achter een mooi woord, een gepast onderscheid, een glashelder schema schuilen kan.

Willen wij ze nu apart beschouwen, dan hebben wij bij S. een zeer eenvoudig plan voor ons liggen. In een eerste deel wordt de grondgedachte uitgewerkt: tussen Christus het „Oer-Sacrament" en de zeven Sacramenten staat als meer statische institutionele wezenheid en beeld de Kerk. In het tweede deel wordt dit dan uitgewerkt naar het gekende schema van „sacramentum tantum", „sacramentum et res" en „res tantum", en op de Kerk toegepast. Wij wijzen vooral op zijn heerlijk hoofdstuk over het totale wezen van de Verlossing in neerdalende én stijgende lijn (145-165), en het suggestieve deel over de Kerk als Beeld van de Drieëenheid, al zouden wij hier graag nog dieper willen ingaan op de verhoudingen der goddelijke Personen, en vooral naar het eigen karakter van de H. Geest, als „Hij die alles vol-maakt" in de eenheid, als bij Ruusbroec. Verder is het opvallend, hoe zijn synthetische positie hem in staat stelt eigen inzichten te funderen over het sacramentele wezen van de hiërarchie en de dogma-ontwikkeling in de Traditie, over de positie van de leek, over het lidmaatschap in de Kerk, en de eigen rol van Maria in het Verlossingsgebeuren en in de Kerk.

Wat L. betreft, hebben wij reeds gehandeld over een historische studie van de Traditie, de eerste band van zijn werk, dat hij zo glansrijk verdedigde voor de Sorbonne (*Bijdragen* 14 (1953) 429). De tweede band vormde eerst een proefschrift in speculatieve Theologie, even succesvol voorgedragen op het *Institut Catholique* van Parijs. In het eerste deel resumeert hij meesterlijk het meest wezenlijke van wat de Traditie hem bezorgde t.o.v. de moeilijke kwestie van het Priesterschap van Maria. Tevens geeft hij verschillende kritische bemerkingen ten beste over de te volgen methode. Het tweede deel is dan een uiterst gedetailleerde proeve van synthese, waar wij slechts het hoofdprincipe van geven. Christus alleen is voor een Christen de volledige Hogepriester, die zowel in de neerdalende lijn van de heiligende consecratie, als in de opstijgende lijn van het objectieve offer en de subjectieve offergezindheid de eerste is, en Hij die *alles* realiseert, wat het door God geopenbaard Priesterschap inheeft. Al het andere is maar begrijpelijk als *participatie* van dit éne Priesterschap. Langs de actieve, neerdalende en consecratorische lijn, vinden wij het door God gewilde „mannelijke" aspect van het Priesterschap: het hiërarchische. Langs de in geloof ontvangende en in liefde medewerkende lijn vinden wij de sacerdotale Kerk en in haar de gelovigen „als een priesterlijk en koninklijk geslacht". Als Oer-- en voorbeeld op deze „vrouwelijke" en bruidelijke lijn staat Maria. Hoger staat zij ontologisch in haar Priesterschap, alhoewel zij het wezen zelf van het priesterlijke niet op zo'n eigen wijze realiseert als het hiërarchische. Daarom ook, omdat ten slotte in de moderne talen, het woord „priester" haast uitsluitend gebruikt wordt voor het hiërarchische priesterschap, doet men beter met erg voorzichtig te zijn met dit woord, waar men het toepast op Maria. Het blijft een feit — zegt hij in het besluit — dat de vergelijkende studie van deze „analogata secundaria", én een

dieper inzicht geeft in Maria, als Oerbeeld van de Kerk, én tevens een juister begrip van het hiërarchische priesterschap.

P. Fransen

Dr G. C. Berkouwer, *Het werk van Christus*, (*Dogmatische Studiën*), Kampen, J. H. Kok, 1953, 15.5 x 23.5, 387 blz., geb. f 9.75.

Dit nieuwe deel uit de reeks *Dogmatische Studiën* leunt zeer sterk aan bij het vorige werk van dezelfde auteur *De Persoon van Christus*. Het is een van de hoofdinzichten van de schrijver, door weinigen trouwens in twijfel getrokken, dat de persoon en het werk van de Zaligmaker innig op elkander betrokken zijn. Vanaf het eerste hoofdstuk komt het er op aan de rijk gevarieerde inhoud van de Schrift tegen alle eenzijdig gerichte theorieën, binnen en buiten het protestantisme, zijn volle recht te geven. De verscheidene problemen van het werk van Christus worden dan ook steeds in hun totalitair verband gezien. De uiteenzetting zelf is sterk rondom het Credo gestructureerd. Dit geloofsgetuigenis van de primitieve Kerk, samen met de Heidelbergse Catechismus, zijn, in het licht van de Schrift, schrijvers kompas. Aldus worden achtereenvolgens: *het motief der incarnatie, vernedering en verhoging, het ambt van Christus, de opstanding van Christus, het grote geheimnis* (natus ex Maria Virgine), *het lijden van Christus, de opstanding van Christus, de hemelvaart van Christus, zittend ter rechterhand Gods, Christus en de toekomst*, behandeld. Het werk sluit met het samenbundelen van een viertal aspecten: de verzoening, de offerande, de gehoorzaamheid en de overwinning van de Heiland. De twee levensstaten van Jesus conditionneren hier elkander en de twee hoogtepunten van het heilsgebeuren komen als vanzelfsprekend naar voren: de kenosis en de hemelvaart, de ontlediging en de verheffing. In het hoofdstuk over het ambt van Christus bespreekt de schrijver het *munus triplex*, dat hij in de huidige theologische strijd wil veilig stellen. „Het geheimnis van het *munus triplex* is het geheimnis van de Vader en de Zoon." (p. 73). Wij vragen ons toch af of Berkouwer het profetische in Christus niet overbelicht. Bij de studie van de evangeliën wil het ons voorkomen, dat Jesus zich als het ware van deze titel — wij zeggen niet: van het *ambt!* — heeft gedistantieerd. Wat er ook van zij, de centrale betekenis van dit *munus triplex* en zijn inwendige eenheid worden hier terecht scherp in 't licht gesteld. Reeds Bavinck had in de protestantse theologie de aandacht getrokken op de diepe samenhang tussen Christus' maagdelijke geboorte met zijn Godheid, d.i. zijn praeëxistentie én zijn zondeloosheid. Dit inzicht wordt nu verder uitgediept. Al is het waar dat voor dit punt de katholieke leer door de auteur niet goed begrepen werd, toch geven wij graag toe dat hier rijke perspectieven voor verdere theologische bezinning worden geopend.

Is er heel wat polemiek in *Het Werk van Christus*, deze studie werd toch vooral geschreven in functie van de huidige Nederlandse Kerkgemeenschap. De auteur zegt ergens: „Alle dogmatische bezinning zal, als ze waarlijk zich naar het woord Gods wil richten, deze prediking slechts kunnen en willen *dienen*" (p. 15), een principe dat wij, ook voor de katholieke theologie, meer richtinggevend zouden wensen. Deze concrete doelstelling is wellicht de reden waarom in dit boek de literatuur zich bijna uitsluitend tot de nederlandse en duitse vakwerken beperkt. De schrijver weet de posities van de anderen steeds raak en bondig te karakteriseren, en wat er naar zijn mening blijvend in is, te assimileren. Ook de stellingen van de Katholieke Kerk, tot in haar laatste uitspraken toe, worden meestal met grote nauwkeurigheid en steeds met eerbied, zoniet met een zekere sympathie, in het debat gebracht. Doch, zoals wij zelf er van overtuigd zijn de genuanceerde protestantse positie in heel wat problemen niet te vatten, zal het niemand verwonderen dat ook Berkouwer er niet overal in geslaagd is de katholieke theologie en de authentieke katholieke doctrine juist uiteen te zetten. Dit ligt gedeeltelijk aan het feit dat de schrijver geen rekening houdt met de *qualificaties* die in de katholieke theologie gangbaar zijn of geen reliëf genoeg brengt in de intrinsieke waarde der verscheidene publicaties van katholieke zijde. Dit moet vooral gezegd worden in verband met de mening van de auteur nopens de roomse Mariologie en de sacramentenleer. Anderzijds worden specifieke protestantse stellingen soms zo voorgesteld en genuanceerd dat men zich afvragen kan waarin het verschil met de katholieke leer nog gelegen is. Wij denken hier vooral aan Berkouwers theorie over het geloof en de verdiensten. Dergelijke bladzijden openen rechtstreeks een hoopvol oecumenisch gesprek.

A. L. Vandenbunder

Joseph Pascher, *Eucharistia, Gestalt und Vollzug*, Münster i/W-Freiburg i/Br., Aschendorff-Erich Wewel, 1953, 13.5 x 20.5, 392 blz., geb. DM 14.60.

In dit mooie boek wordt aan de lezer een inhoudsrijke commentaar van onze romeinse misliturgie aangeboden: het is een diepdoordachte, theologische en liturgische bezinning

over het zich in de mis voltrekkende „offermaal des Heren". Niet volgens het zeer gebruikelijke schema van de historische ontwikkeling — ofschoon de auteur zeer goed op de hoogte is hiervan en de geschiedkundige gegevens oordeelkundig weet aan te wenden —, doch in de volgorde zelf van onze huidige riten en gebeden voltrekt zich deze bezinning in het Ie deel. In een IIe, aanzienlijk korter deel worden verder nog ettelijke meer synthetische overzichten toegevoegd, die als de rijpe vrucht zijn van het Ie deel : 1. het medeofferen der gelovigen ; 2. het beeld van de „mens" der romeinse misliturgie ; 3. de feestvierende gemeenschap ; 4. de eredienst der drie goddelijke personen ; 5. de twee grondvormen van de eucharistische eredienst ; 6. de taal als uitdrukkingsmiddel van de feestviering en -stemming. De inleiding van haar kant is een theologische uiteenzetting van het feestmaal- en offerkarakter der eucharistieviering, vraagt echter een 2e of zelfs een 3e maal herlezen te worden om heel haar rijkdom te laten vatten : eventueel kan de lezer onmiddellijk met het eerste deel aanvangen en naderhand op de inleiding terug komen. Een Nederlandse vertaling van dit rijke werk zal ook ten onzent uiterst welkom zijn en ongetwijfeld veel kunnen bijdragen tot het dieper beleven van onze eucharistievieringen ; de vertaler echter staat een moeilijke taak te wachten, de zware Duitse zinsbouw zal vaak grondig omgewerkt moeten worden. Dat het werk ondertussen bij de Duitssprekenden zijn weg gevonden heeft, blijkt uit deze tweede, bijgewerkte en vermeerderde druk !

J. De Munter

Juan G. ARINTERO O.P., *La evolución mística en el desenvolvimiento y vitalidad de la iglesia,* Madrid, Biblioteca de Autores Christianos, 1952, 13 x 20, LXIV + 804 blz.

Juan Gonzales Arintero O.P. werd geboren in 1864. Heel zijn leven, dat eindigde in 1928, is hij docent in de theologie geweest. Uitgaande van de Apologie, onderzocht hij de waarde van de mystieke verschijnselen. En zo kwam hij tot de bestudering van het geestelijk leven zelf, waarover hij dan verschillende werken schreef : daarvan is de *Evolución mística* wel het voornaamste. Het eerste deel behandelt het bovennatuurlijk leven zoals het in zichzelf is, zoals het werkt en groeit. Hier beschrijft hij het ascetisch-mystiek leven in het algemeen, het goddelijk leven van de genade — heiligmakende genade, aanneming tot kinderen Gods, de inwoning van de H. Geest, de verhouding van de genade tot de eeuwige glorie, verhouding in het genadeleven tot de drie Goddelijke personen —, de taak van de goddelijke deugden en de gaven, de geestelijke groei. Het tweede deel beschrijft de mystieke ontwikkeling in de christen, vanaf de zuivering tot de omvorming in God door de contemplatie. Het geestelijk huwelijk en de verschijnselen die de hogere contemplatie vergezellen, worden hier besproken. Het derde deel behandelt tenslotte de mystieke ontwikkeling in het leven der Kerk.

Uit dit korte overzicht blijkt, dat de grote verdienste van A. is, dat hij zich niet beperkt tot een psychologische beschrijving van de mystiek, maar dat hij in navolging van de beste schrijvers op dit gebied, het geestelijk leven theologisch fundeert, het geheel verbindt aan het genadeleven, het plaatst in het leven van de Kerk. Ook moet men waarderen de grote nadruk, die hij legt op de eenheid in het geestelijk leven. — A. heeft kolossaal veel gelezen en zijn werk krioelt dan ook van citaten en verwijzingen. Daarom is het jammer, dat de uitgevers van de Autores Christianos, de belofte die zij op p. LXI van de inleiding doen, nl. ons een lijst te geven van de auteurs, naar wie A. verwijst in de loop van zijn boek, niet hebben ingelost.

P. Grootens

Ian T. RAMSEY, *Miracles. An exercise in logical mapwork,* London, Oxford University Press (Geoffrey Cumberlege), 1952, 14 x 22, 24 blz., 2/6.

Deze sprankelende ‚inaugural lecture" van de „Nolloth Professor of the Philosophy of the Christian Religion" aan de Universiteit van Oxford onderzoekt in grote lijnen de resp. logische structuren van de taal der natuurwetenschap en van de taal der historische wetenschap en tracht „to set the word ‚miracle' on a total language map which includes a metaphysical index".

F. M.

Dom Ambrosius VERHEUL O.S.B., *De taak van de liturgische beweging in onze tijd,* (Brochurenreeks *De Eredienst der Kerk,* 1), Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1953, 14.5 x 23, 40 blz., f 1.90 (bij intekening op de eerste 6 dln f 1.75).

Suggestieve uiteenzetting van wat de liturgische beweging eigenlijk wil en van haar plaats in de veelheid van hedendaagse kerkelijke vernieuwingsbewegingen. Hier en daar zou men scherpere begrippen verlangen ; b.v. waar Schr. handelt over liturgische katechese. In dit opzicht zou Schr. wellicht toch nog iets kunnen leren van „de theologie, zoals ze tot voor enkele tijd beoefend werd" (17).

F. M.

René BERTRAND-SERRET, *La superstition transformiste*, Paris, Bordas, 1952, 14 x 23, 222 blz.

Als de titel van het boek iemand in twijfel zou laten, aan welke zijde het staat in de strijd rond de evolutie-leer, dan komt de eerste zin van het voorwoord hem spreken van een nieuwe religie. Ondanks deze hevige stellingname is dit boek sympathiek, omdat er een „honnête homme" uit spreekt, die met een zwierig gebaar van zijn rapier de zwakke plekken van het evolutionisme weet te treffen. Toch betwijfel ik, of dit soort geschriften de goede zaak dient, waarvoor het wil strijden : het schijnt allernoodzakelijkst dit vraagstuk zo sereen mogelijk te benaderen en de verschillende kwesties van natuurwetenschappelijke, wijsgerige en theologische aard zo zuiver mogelijk te stellen. Daartoe schijnt men in Frankrijk nog steeds niet goed in staat.

P. Smulders

MORAAL

MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, III. *Die spezielle Moral*, 2. : *Der irdische Pflichtenkreis, Die Lehre von den sittlichen Pflichten des Apostolates zur Auferbauung des Reiches Gottes in Kirche und Welt*, (*Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium*), Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, [9]1953, 16 x 24, XXVIII + 316 blz., ingen. DM 15.—, geb. DM 17.—.

Het handboek van Joseph Mausbach werd in 1914 als manuscript gedrukt en in 1918 voor het eerst uitgegeven. In de jaren 1934-1938 werd de 7e resp. 8e uitgave door Peter Tischleder verzorgd en grondig bedorven. De heldere tekst werd door deze bewerker volgestopt met philosophische beschouwingen en positief-wetenschappelijke gegevens, zodat het geheel vrijwel onverteerbaar werd. Gustav Ermecke, die de nieuwe bewerking op zich genomen heeft, nam het wijze besluit terug te keren tot de oorspronkelijke tekst van Mausbach, slechts aangevuld met nieuwe gegevens, problemen en literatuur. Hij is begonnen met het derde deel ; het eerste en tweede deel hoopt hij eveneens in 1953 te voltooien. Bovendien zullen als aanvulling op dit handboek nog verschijnen een *Lehrbuch der Moralphilosophie* en een *Lehrbuch über die psychologischen, soziologischen und aszetischen Grundlagen der Sittlichkeit*. Volgens het voorwoord bij deze 9e uitgave zal de bewerker er naar streven in de geest van F. Tillmann de moraaltheologie in christologisch opzicht te verdiepen ; wij hopen, dat dit niet zal gebeuren ten koste van de heldere en overzichtelijke grondtekst. In dit derde deel is de gedachte van het apostolaat opgenomen in de titel van het boek en in de titel van de drie „Abschnitte" waarin het verdeeld is ; bovendien zijn de blz. 53-59 over „Die Pflicht des Apostolates zur Auferbauung, Ausbreitung und Verteidigung der Kirche" ingevoegd. Het lijkt ons nogal gezocht om heel de inhoud van dit deel onder het apostolaat te willen onderbrengen ; overigens bleef deze ingreep beperkt tot de titels. — Ieder, die de oudere edities van Mausbach's *Katholische Moraltheologie* kent, zal de bewerker dankbaar zijn, dat hij ons dit heldere en knappe handboek weer in zijn oorspronkelijke tekst teruggeschonken heeft.

A. van Kol

Johannes STELZENBERGER, *Moraltheologie, Die Sittlichkeit der Köningsherrschaft Gottes*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1953, 16 x 24, 371 blz., geb. DM 19.—.

In één band en in de volkstaal het beste te geven van wat men in lijvige boekdelen vinden kan, is de lovenswaardige bedoeling van S., Professor aan de universiteit van Tübingen. Het resultaat is een degelijk handboek, scherp en helder van lijn, begrippen en commentaar. Het plan is in grote trekken dat van vele Duitse handboeken. Wat de bijzondere moraal betreft, sluit het nogal dicht aan bij Tillmann : de plichten tegenover God, tegenover zich zelf en tegenover de naaste in telkens ruimer verband. De eenheidsgedachte van dit boek is die van het Rijk Gods, van het Koningschap van God. Aldus bouwt de professor van Tübingen voort op de fundamenten gelegd door zijn grote voorganger Prof. Dr Hirscher. Deze beschouwde de christelijke zedeleer als de leer van de verwezenlijking van het Rijk Gods in het mensdom. Tillmann van zijn kant wou deze grondstelling bijbels funderen, en daardoor de voorstelling ervan verrijken. S. voegde er nu nog de Patristiek aan toe met korte en duidelijke verwijzingen in nota. Kasuistiek werd helemaal geweerd. In zijn colleges zal S. vermoedelijk wel tot genuanceerde antwoorden moeten komen op concrete vragen. Kwesties, die in de klassieke handboeken over lengte van bladzijden worden behandeld, worden hier in één enkele paragraaf, of zelfs in één zin afgehandeld. Zo b.v. de beroemde morele systemen of de louter poenale wetten. De psychologische inspiratie van het boek is vrij arm, en gaat terug op enkele goede, doch wel een beetje verouderde bronnen. Hetzelfde kan men wellicht zeggen van andere aspecten, als de sociologie of de politieke wetenschap-

pen. S. had het werk van G. de Broglie, *De Fine ultimo humanae vitae*, Paris, 1948, best voor zijn grondthesis kunnen aanwenden. In het voortreffelijk hoofdstuk over het geweten benut S., misschien langs Müncker om, een werk dat hij niet aangeeft, al staat de naam van de auteur in het namenregister: Stoker. — Alles samen genomen hebben wij hier te doen met zeer belangwekkende en inspirerende nota's voor een cursus in de moraaltheologie. Zij geven ons een voorbeeld van de vernieuwing, die men overal zoekt en probeert te vinden op dit gebied.

A. Snoeck

M. Reding, *Philosophische Grundlegung der katholischen Moraltheologie*, (*Handbuch der Moraltheologie*, 1), München, Max Hueber Verlag, 1953, 15 x 22, XVI + 216 blz., ingen. DM 7.80, geb. DM 10.80.

Het 14-delige *„Handbuch der Moraltheologie"* waarvan wij de „Einleitungsband" elders in dit tijdschrift bespraken, (14 (1953) 330), komt maar moeizaam op gang. De titel van dit eerste deel beantwoordt niet aan de inhoud, want i.p.v. werkelijk de ethische grondslagen te leggen van de kath. moraaltheologie (gelijk Th. Steinbüchel deed in het zesdelige *„Handbuch der kath. Sittenlehre"*, door Fr. Tillmann uitgegeven) biedt de schr. ons een ethiek aan, die met de theologie niet meer contact-punten heeft dan andere handboeken van katholieke zijde geschreven. Het boek is goed bewerkt en getuigt van de belezenheid van de schr., die voortdurend in gedachtenwisseling is met S. Thomas, moderne philosophen en protestantse schrijvers; wat de schr. zelf denkt, vernemen wij als het ware „en passant". Ondanks zorgvuldige indeling en uiterlijke overzichtelijkheid is het werk niet systematisch opgebouwd; het waarom van indeling en volgorde blijft dikwijls verborgen. Onze hoop blijft gevestigd op de volgende delen, die ex professo de theologische moraalkwesties zullen behandelen.

A. van Kol

Dr Willibald Demal O.S.B., *Praktische Pastoralpsychologie*, Wien, Herder, 1953, 2., erw. Aufl., 14.5 x 23, XII + 408 blz., geb. DM 15.—.

Deze tweede uitgave van een boek dat belangwekkend genoeg is gebleken om voor een breder nederlandse lezerskring vertaald te worden, is opmerkelijk verbeterd. De bladzijden over de psychologie van de kinder- en rijpingsjaren zijn omgewerkt. De pastoraal van de arbeiderstand is met meer vakkundigheid behandeld. Een korte schets van de characterologie werd als nieuw hoofdstuk ingelast en het deel over de pastoraal-psychologische pathologie is heel wat veranderd. Als aanhangsel krijgt men een bondige uitleg van de meest gebruikte vaktermen en een naar de verschillende aspecten geordende duitse vakliteratuur. Men ziet niet goed waarom er dan nog een zeer povere lijst van engelse literatuur aan toegevoegd werd. Ofschoon verschillende hoofdstukken duidelijk tweedehandswerk verraden blijft het boek wezenlijk nuttig en lezenswaardig voor priesters die er heel wat aan zullen hebben om de fijnere nuances van de pastoraal te leren aanvoelen.

A. Snoeck

Dr Med. E. Ringel-Dr Theol. van Lun, *Die Tiefenpsychologie hilft dem Seelsorger*, Wien, Herder, 1953, 11 x 19, 145 blz., ing. DM 3.50.

Een arts en een theoloog hebben samengewerkt aan dit bundeltje dat aan de zielzorgers een eerste inzicht wil geven in de problemen van de pastoraal-psychiatrie, vanuit het standpunt van de dieptepsychologie. Men krijgt eerst een kort overzicht van de freudiaanse, jungiaanse en adleriaanse zienswijze. Het eerste en tweede hoofdstuk verraden duidelijk een voorkeur voor deze laatste. Het belang van deze nieuwe inzichten voor de zielzorger wordt zorgvuldig belicht. In het derde hoofdstuk staan enkele goede bladzijden over de gewoonlijk moeilijke en kiese samenwerking tussen arts en priester. De priester, tenzij hij terzelfdertijd arts zou zijn, is niet de aangewezen persoon om aan de analystische therapie te doen. Hij zou zich, na degelijke opleiding daartoe, mogen wagen aan de zogenaamde kleine therapie, die verder niet gespecificeerd wordt door de auteurs. De drie volgende hoofdstukken introduceren de lezer tot meer bepaalde problemen: eerst komen geloofsmoeilijkheden en geloofsafval aan de beurt, daarna de hysterie en eindelijk de dwangneurosen. Telkens worden een paar gevallen besproken en op interessante wijze voorgesteld. De schrijvers menen ten onrechte dat zij de eerste zijn om het probleem van de geloofsafval van dieptepsychologisch standpunt te benaderen. Laat het boekje bereiken wat het beoogt: de zielzorger attent te maken op de noodzakelijkheid om heel wat moeilijke gevallen van de zielzorg door psychiatrische hulp, zo niet op te lossen, dan toch te vergemakkelijken.

A. Snoeck

X. VON HORNSTEIN en A. FALLER, *Gaaf geslachtsleven*, Ned. bewerking van L. H. CORNELISSEN O.P. en A. C. M. LIPS, arts, derde herz. druk, Roermond-Maaseik, J. J. Romen en Zonen, 1953, 16 x 26, 376 blz., ing. 200 B. frs, geb. 225 B. frs.

Een derde druk binnen anderhalf jaar is op zich zelf reeds het teken van een ongemeen succes van dit boek. Men heeft weliswaar een beetje al te luidruchtige reclame gemaakt rond een boek dat zijn uitstekende verdiensten heeft waarvan wij er enkele hebben belicht in onze recensie van de duitse uitgave. In deze licht omgewerkte uitgave zijn er nochtans geen grondige veranderingen aangebracht. Buiten een paar bijgevoegde opmerkingen, die m.i. niet noodzakelijk waren, buiten een ietwat verstrengde zinsnede omtrent de oneigenlijke artificiële inseminatie (p. 136) treft ons alleen een omwerking van de artikelen over geslachtelijke vereniging en over de impotentie.

A. Snoeck

KERKGESCHIEDENIS

Ivan KOLOGRIVOF, *Essai sur la Sainteté en Russie*, (*Renaissance et Tradition*), Bruges, Beyaert, 1953, 14 x 22.5, 447 blz., ing. 185 B. frs.

„It takes many things to make a world" zegt de Brit. Ditzelfde geldt ook voor de wereld van de heiligheid, waarbij niet alleen elk temperament, maar ook elk volk zijn eigen uitdrukking vinden moet van de éne navolging van Christus. In 988 werd het Russische volk op bevel van Prins Wladimir gedoopt. Van af de XIde eeuw heeft de Russische kerk talrijke vormen van heiligheid gekend, waarvan enkele alleen bij haar te vinden zijn. Vooral de monniken hebben een zeer grote rol gespeeld in de Russische kerk, eerst in de Lavra van Petschersk bij Kiev, en na de Mongoolse overheersing onder Dimitri Donskoij van Moskow in de persoon van de grote Sergius van Radonech, mysticus en diplomaat. In een lange studie toont S. aan, hoe de traditie van Sergius, tot groot nadeel in de heiligheidsbeleving, uiteenviel in de strijd tussen twee heiligen, Nil Sorskij, de stille mysticus, en Jozef van Volokolamsk, de strenge ritualist en sociale werker. Met Peter de Grote hebben wij dan de grote kerkvoogd en hagiograaf Dimitri van Rostov, en in de XVIIIde eeuw Tikhon van Zadonsk. S. laat goed uitkomen de verschillende eigenschappen van de heiligheid in Rusland: de eenvoud, de liefde voor het gebed, de broederliefde, en de uitzonderlijke achting voor het lijden en het kruis, wat zo duidelijk uitkomt bij de „Yougodivyj", de „dwazen uit liefde voor Christus". Verder geeft hij verzorgde analyses van hun werken en hun leer, bespreekt oordeelkundig de verschillende tradities en opinies uit de Russische literatuur dienaangaande. Zo heeft hij een treffend hoofdstuk over de heidense overblijfselen in de Russische spiritualiteit, vooral in de religieuze eerbied tegenover „Moeder de vochtige Aarde". Ook behandelt hij de vraag, hoe het komt dat men zo weinig vrouwelijke heiligen vindt. Als pionierswerk is deze studie daarom ook van grote waarde.

P. Fransen

C. Steward BLACK, *The Scottish Church, A Short Study in Ecclesiastical History*, Glasgow, William Maclellan, 1952, 12.5 x 19, 276 blz., geb. 10/6.

De geschiedenis van de Schotse Kerk mocht opnieuw geschreven worden: de bestaande werken geraken verouderd. Een vernieuwing vinden wij evenwel niet in het werk van Black. Het is in een „staunch Scottish spirit" geschreven, en erg anti-Rooms. Alles nogal van de buiten- en de bovenkant gezien. Het moet evenwel toegegeven worden dat een historicus van meer dan gewoon formaat zal nodig zijn om een genietbare geschiedenis te schrijven van deze zo wreed en tragisch verdeelde Calvinistische kerkgemeenschap. Het hoofdstuk over *Reunion* is het interessantste dat in dit boek voorkomt.

E. V.

— Hans-Walter KRUMWIEDE, *Glaube und Geschichte in der Theologie Luthers, Zur Entstehung des geschichtlichen Denkens in Deutschland*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1952, 17.5 x 25, 120 blz., ing. DM 6.80.

— Karl LOEWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen, Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, (*Urban Bücher*), Stuttgart, W. Kohlhammer, 1953, 11.5 x 18.5, 231 blz., ing. DM 3.60.

— Max GEIGER, *Geschichtsmächte oder Evangelium? Zum Problem theologischer Geschichtschreibung und ihrer Methode, Eine Untersuchung zu E. Hirschs „Geschichte der neuern evangelischen Theologie"*, (*Theologische Studiën*, 37), Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1953, 15 x 22.5, 97 blz., ing. 6.05 Zw. frs.

Theologie en geschiedenis is het moderne probleem van onze tijd. De vraag stelt zich even scherp in de Reformatie. Een op de spits doorgedreven historicisme heeft enerzijds ons menselijk handelen en denken in een onheilvol relativisme gedompeld; anderzijds noopt de delicate positie van het Lutherdom tegenover de realiteit van het dagelijkse leven tot steeds nieuwe vragen.

— M.-W. KRUMWIEDE gaat uit van het actuele feit: de vervreemding van de Duitse mens in de Westerse beschaving. Van uit het „historicisme" kan hierop geen antwoord gegeven worden, daar men zonder een vast punt in de relativiteit omvangen blijft. De historicus K. wordt dan theoloog, en bestudeert de eigen positie van Luther, die hij voor een deel „meta-historisch" acht te zijn. Het gaat vooral om de leer van de Twee Rijken. Hierbij verdedigt Luther geen dualisme, maar een dialektische gespannenheid van God als God en de mens als mens, waar de ene nochtans door de Andere wordt getroffen in het Kruis van Christus. In deze wereld moet de mens in zijn volle *individualiteit* als mens leven in de ordeningen, waarin God hem zijn volle verantwoordelijkheid wil zien nemen. Dit is ook het gebied van de geschiedenis, waarin niets absoluuts voorkomt, ook niet naar zijn interpretatie van het natuurrecht. Men zou anders in magie en fetichisme vallen, en God zelfheerlijk in de macht van de mens stellen. Dit brengt echter geen volledige relativiteit met zich mee, daar God altijd in welke situatie dan ook vertikaal in de geschiedenis ingrijpt door het geloof.

— Karl LÖWITH komt langs andere wegen tot ongeveer hetzelfde resultaat. Geschiedenis heeft geen zin in zich zelf, en geschiedenisphilosophie, nl de ordening van de veelheid van feiten onder één principe, is onmogelijk. Zo wij daadwerkelijk in het Westen een eeuwenlange traditie vinden, waarbij naar de laatste zin van de geschiedenis steeds weer wordt gezocht, dan komt dit slechts als door een afstraling van de christelijke eschatologie. Vertrekkende van Burckhardt's historicisme met als énig principe de „continuiteit", waar ten slotte de geschiedenis zelf tot een soort religie wordt, klimt L. op tot aan de Bijbel. Augustinus houdt zich nog aan een streng onderscheid tussen heilsgeschiedenis en wereldgeschiedenis. Steeds meer echter wordt de visie van het Westen op haar eigen geschiedenis geseculariseerd. Eerst steunt men op de Voorzienigheid, weldra op de „Vooruitgang". Zo doorloopt L. de opinies van Orosius, Augustinus, Joachim, Bossuet om met Voltaire en de philosophen van het „Progrès" te belanden bij Hegel en Marx. De theologische funderingen van deze visie worden echter door L. niet zeer scherp aangegeven. Dat hij het Christendom eschatologisch ziet in de vertikale Protestantse zin blijkt uit het feit, dat hij aan het Jodendom wel een heilsgeschiedenis toekent, niet echter aan het Christendom.

— Max GEIGER staat niet voor een principiële vraag, maar voor het meesterlijk werk van E. Hirsch, waarvan wij reeds de vier delen in dit tijdschrift mochten bespreken. Hirsch wil de hele Westerse, vooral de Duitse Evangelische theologie beschrijven voor zover zij in levend contact is gebleven met het tijdgebeuren in de politiek, de wetenschappen, de philosophie en de piëtische stromingen van de vier laatste eeuwen. Na enkele kleinere aanmerkingen ,grijpt G. de kernhypothese aan van Hirsch. Diens werk is immers een laatste getuigenis van het XIXde-eeuws liberalisme. Zo moet, volgens hem, de Protestantse theologie, wil zij blijven leven, de noodzakelijke ontwikkeling volgen van de moderne gedachte, en zich bewust en radikaal openstellen voor de nieuwe „evidenties" van onze tijd, wetenschappelijke zowel als philosophische. Vol eerbied voor de zeer uitgebreide belezenheid en de typisch „aufgeklärte" waarheidsliefde van Hirsch, blijft G. terecht vast houden aan de vrijheid van de theologie, als bezinning op iets dat boven de geschiedenismachten staat, het geloof, dat van God komt.

Typisch is het, hoe deze drie schrijvers het transcendente goddelijk gezag, waar het tot uitdrukking komt in de geschiedenis door de levende Kerk, zien als magie. Hirsch heeft wellicht gelijk, waar hij geen tussenweg erkent tussen de Aufklärung en de weg, die Kardinaal Newman is gegaan. In deze opinie was hem trouwens Harnack reeds voorgegaan.

P. Fransen

Werner ELERT, *Morphologie des Luthertums*, I, *Theologie und Weltanschauung hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*, II, *Soziallehren und Sozialwirkungen des Luthertums*, Neudruck, München, C. H. Beck, 1953, 16 x 24, XVI + 465 en XV + 544 blz., geb. samen DM 48.—.

In 1931 voor het eerst uitgegeven, nam dit fundamenteel werk meteen bewust een eigen plaats in de vergelijkende Godsdienstwetenschap. Met „Morphologie" bedoelt E. de hele vormgeving, die historisch erkenbaar is als weerslag van een religieuze dynamiek. Hiermede opponeert hij zich aan de in de vorige eeuw meer gebruikelijke „Symbolik", waarvan bij ons die van Moehler de meest typische is. Hij zoekt immers niet alleen naar de dogmatische vormgeving, in de Belijdenisschriften vooral, alhoewel de Belijdenisschriften ook voor zijn

opzet hun belang bewaren. Hij zoekt de hele weerslag in tijd en ruimte van een dynamisch principe over heel het gebied van het menselijke denken (I. Band) en handelen (II. Band). De levende kern van dit dynanisme moet gezocht worden in wat hij noemt „die Evangelische Ansatz", zoals hij vóór de Augustana is te achterhalen uit het leven en denken van de eerste Reformatoren. Hierin steunt hij bewust op een grondidee van J. A. Bengel: „Die Dogmata haben einen Einfluss in das ganze Betragen des Menschen", en distantieert hij zich tevens, zoals blijkt in de voor deze nieuwe uitgave geschreven inleiding, van K. Barth. Daar echter, zolang een godsdienst leeft, deze „Gestaltwerdung" nooit afgesloten wordt, maar steeds verder dringt doorheen de geschiedenis, past bij dit werk nog de beschouwing van de moderne tijd — hierbij verwijst hij naar twee andere boeken: *Der Christliche Glaube*, 1940/41, en, *Das Christliche Ethos*, 1949. Terecht erkent hij ook, dat de voorgeschiedenis van de Reformatie hierbij moet betrokken worden, daar de eerste Reformatoren niet wilden afbreken met de voortijd. Hierover belooft hij een ander werk, als vrucht van zijn huidige studies. Voorzeker zal dit laatste werk ook het belangrijkste worden. Zo zou het toch moeten zijn, want daar ligt precies de kern van de zaak: waar en wanneer en waarom werd een nieuwe religieuze dynamiek geschapen in de Westerse Christenheid?

Het plan van het werk ligt dan voor de hand. In het eerste deel gaat hij uit van de „Evangelische Ansatz", Gods Toorn en Evangelie, waarbij het „Urerlebnis" van centraal belang blijkt. Verder komt de behandeling van Dogma en Kerk, alsook van de eigen Reformatorische „Weltanschauung". In het tweede deel onderzoekt hij de ethiek en het ethos van de Lutherse religieuze inspiratie, vooral in de driestandenleer, waarna hij overgaat naar aparte studies over de familie, de natie en de volkeren, de staat, en de economische en sociale aspecten van het Lutherdom. Ontbreken alleen kunst, literatuur en wetenschappen, wat niet wil zeggen, dat de behandelde stof op zich zelf reeds niet meer dan omvangrijk genoeg is. Al behandelt hij hoofdzakelijk de 16de en 17de eeuw, toch laat hij niet na bij gelegenheid bepaalde constanten te vervolgen tot aan de drempel van onze eeuw: zo b.v. de analyse van de „Angst" voor Gods Toorn van Luther tot Kierkegaard en Schopenhauer. Sommige existentiële beschouwingen rond het „Wagnis"-aspect van het geloof, en meer moderne oecumenische inzichten rond de eigen „katholiciteit" van de Lutherse Kerk, in zover zij steeds gevormd blijft door het Woord. In die zin, of men accoord gaat met de inzichten van Schrijver, of in meerdere of mindere mate van hem afwijkt, blijft zijn werk door de omvang en de gedegenheid van het werk een getuigenis van eerste rang van een bepaalde richting in het Duitse Lutheranisme.

Het tweede deel is even interessant, al blijken in dit deel duidelijker de eventuele gevaren van deze methode, die E. trouwens zelf heeft ingezien. De historische gegevenheid is zo gecompliceerd, dat men niet altijd zo precies kan uitmaken, wat uit een zuivere religieuze dynamiek is voortgekomen, en wat eerder te wijten is aan profane, nationale of kulturele invloeden. Zo hebben wij in dit deel een belangrijk stuk, waarin eerder de geschiedenis van het „Deutschtum" wordt behandeld in verschillende landen van Europa en Amerika. Hier lopen vanzelf de lijnen van het werk ook niet meer zo zuiver. Ten slotte zal wel van meet af aan blijken, dat dit standaardwerk natuurlijk geen rekening houdt met de laatste naoorlogse evoluties in het Duitse Lutheranisme. Het gaat ook niet zo ver als P. Tillich's „The Protestant Era", waar alles wordt gereduceerd tot één „Protestants" principe. Het is als een groot orgelpunt op het brede, maar ook enigszins starre en geslotene Protestantisme van de Duitse hogeschoolprofessoren uit de XIXde en het begin van de XXste eeuw.

P. Fransen

Evelyn WAUGH, *Edmund Campion*, London, Penguin Books, 1953, 11 x 18, 172 blz., ing. 2/.

Eerste Penguinuitgave van een der minst bekende, maar wellicht meest delicaat geschreven werkjes van de bekende Engelse romanschrijver. Uitgebreid historisch onderzoek, fijnzinnige en bewonderende analyse van de persoonlijkheid van Campion, en dit alles in glashelder Engels.

P. Fransen

J. V. LANGMEAD CASSERLEY, *The Retreat from Christianity in the Modern World*, (*The Maurice Lectures for 1951*), London, Longmans Green & Co, 1952, 14.5 x 14.5, 178 blz., geb. 12/6.

Dat de wereld, die het leven in de laatste decennia zo ontstellend intens gemaakt heeft door een totnogtoe ongekende beheersing van de geestelijke en stoffelijke factoren die er een rol in spelen, dit gedaan heeft buiten het christendom om, is een feit dat niet kan ontkend worden. Vandaar dat men in werkelijkheid moet spreken van een *Retreat from Christianity*.

Dr L. C. ziet deze terugtocht vooral gebeuren langs twee wegen : de weg terug naar ongodsdienstigheid, en de thans nog bredere weg naar andere vormen van godsdienstigheid buiten de christelijke religie. De auteur onderzoekt de intellectuele, culturele, ethische, sociologische en psychologische structuren waarin de verwijdering van het christendom zich voltrekt en maakt tenslotte de balans op van deze tragische ontwikkeling : betekent dit alles vooruitgang of achteruitgang ? Hij besluit zonder de minste aarzeling : terwijl zij zich uit het christendom terugtrekt heeft deze wereld op geen enkel gebied een verhevener levensvorm ontdekt, laat staan verwezenlijkt. Dit boek is een van de schitterendste diagnosen van het christendom in dit tijdsgewricht die in de laatste decennia zijn verschenen. Zelden hebben wij een werk gelezen van zo grote densiteit, dogmatische gedragenheid en ontvankelijkheid voor de actuele dynamiek van het leven. En het is daarbij opbeurend.

E. Vandenbussche

J. V. Langmead Casserley, *De ontkerstening van de moderne wereld*, Inleiding door Dr J. H. Walgrave O.P., vertaling door M. van Loosdrecht, (*Nieuwe Aarde*), Brugge, Desclée de Brouwer, 1954, 13.5 x 20.5, 191 blz., ing. 75 B. frs., geb. 90 B. frs.

Ondertussen is een nederlandse vertaling verschenen van dit in Engeland ten zeerste besproken boek. Het werd door sommigen heftig aangevallen, en door anderen ten zeerste geloofd. Dat bewijst dat er iets in steekt. J. H. Walgrave stelt de S. in een korte inleiding voor, en, daar deze een Anglikaan is, rectificeert hij twee posities van S. ten behoeve van de katholieke lezers : zijn twijfels nopens de recente dogmaverklaringen, en zijn moeilijkheden met de Transsubstantiatie. De vertaling is verzorgd.

P. van Doornik

PROTESTANTICA

C. B. Moss, *What do we mean by Reunion? a reply to Problems of Reunion by the Bishop of Derby*, London, S.P.C.K., 1953, 12 x 18, 122 blz., 6/6.

De hereniging der Christenheid is, God dank, iets waarnaar Christenen van alle richtingen haken. Maar in dit antwoord aan Dr Rawlinson, de bisschop van Derby, wijst de schrijver er terecht op, dat de eerste en fundamentele moeilijkheid is, dat verschillende christelijke denominaties een wezenlijk verschillend ideaal van hereniging nastreven, en dat ieder harer overtuigd is, juist op grond van diepste geloofsovertuiging, dit ideaal trouw te moeten blijven. De auteur is trouw aan het anglicaanse ideaal van plaatselijke of landelijke Kerken, die in gehoorzaamheid aan de H. Schrift en de Kerkvaders, een zichtbare organisatie van gedoopten vormen, en onderling verenigd zijn zonder het oppergezag van Rome te erkennen. Niet de Anglicaanse Kerk is afgescheiden, maar Rome is ketters (p. 96), en zelfs van de Orthodoxe Kerken is het onzeker, of hun heiligen- en beeldenverering geen dwaling is (105vv). Hereniging is dus niet iets van de naaste toekomst : meer wederzijds begrip zal haar moeten voorbereiden. Helaas getuigen verschillende uitlatingen van dit boekje niet van een ernstig pogen om Rome te begrijpen.

P. Smulders

— Eivind Berggrav, *Es sehnen sich die Kirchen. Erfolge und Hindernisse auf dem Wege zur Einheit*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 12.5 x 20, 88 blz., DM 4.80.

— Hans Frhr. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, (*Beiträge zur Hist. Theol.*, *14*), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 16.5 x 24, X + 339 blz., ing. DM 35.—.

— Ernst Benz, *Bischofsamt und Apostolische Sukzession im Deutschen Protestantismus*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 15 x 22.5, 263 blz., met 7 ill., ing. DM 16.80.

— Otto Karrer, *Um die Einheit der Christen. Die Petrusfrage. Ein Gespräch mit Emil Brunner, Oskar Cullmann, Hans von Campenhausen*, Frankfort a M., Josef Knecht, 1953, 13 x 21, 228 blz., geb. DM 8.80.

In geheel de Christenheid stelt zich op een steeds dringender wijze het fundamentele probleem van de Kerk. Antwoorden als die van Emil Brunner in *Das Misverständnis der Kirche*, en van Richard Baumann in *Des Petrus Bekenntnis und Schlüssel*, en onlangs nog in *Primat und Luthertum* (Der Gral, Tübingen, 1953), om slechts twee extreme posities te noemen, roepen talloze disputen op. Iedereen hoorde over het werk van O. Cullmann, die weldra in boekvorm een antwoord zal geven op de vele besprekingen, die op zijn *Petrus* volgden. De volgende boeken zijn alle uit deze problematiek ontstaan :

— E. Berggrav, de bejaarde en ervaren voorman in de oecumenische beweging (sinds 1917), oud-bisschop en theoloog bundelde in dit werkje vijf gastcolleges, die hij voor de universiteit van Oslo hield over de kerkelijke eenheid. Deze eenheid kan alleen op grond van het geloof geschieden. Dit vindt hij in zekere mate terug in het experiment van Zuid-Indië, helemaal niet bij het „wild-west-experiment" in de atoomstad Los Alamos. Vraag is, wat is

in de confessies hoofdzaak en bijzaak. De „kerkorde" en de „intercommunie" bij het Avondmaal zijn zeker centrale punten. Typisch is het, dat de jeugd en de gelovigen uit de missiegebieden steeds meer de zin verliezen voor het onaantastbare in dit geloofsgoed. B. zelf lijkt ons ook zeer aarzelend en ‚oecumenisch" in de voor ons noodzakelijk verkeerde en vervlakkende betekenis. Zeer interessant overzicht over de problemen, zoals zij nu in de schoot van de Wereldraad der Kerken gesteld worden, vooral rond de „apostolische successie", „das grösste und verwickeltste Kirchproblem".

— Freiherr VON CAMPENHAUSEN is eveneens een hoogstaand oecumenische figuur, maar meer op het plan van de theologie. In dit belangrijke boek, dat trouwens werd voorbereid door meerdere artikels in vaktijdschriften, geeft hij ons een overzicht van zijn interpretatie van de geschiedenis der drie eerste eeuwen vanuit het delikate standpunt: Gezag- of Geesteskerk. Met grote openheid en vrijheid tegenover de gangbare Protestantse interpretaties erkent hij, dat de „katholieke" kerk-visie reeds te vinden is vanaf de eerste tijden, en wel heel speciaal, waar de eerste Kerk onmiddellijk in de voetsporen van de Synagoge is gegaan, in Jerusalem, en overal, waar naar het gebruik van het Jodendom, „presbuteroi" werden aangesteld. Tegenover deze „katholieke" kerkvisie ontdekt hij echter een andere, de Paulinische, overal waar „episkopoi" of voorzitters werden aangesteld. Paulus gelooft alleen in de leiding van de Geest, die van binnen uit elke Kerk gestalte en leven geeft. V. C. geeft zelf toe, dat deze visie voor een deel „utopisch" was. Haar zeer snel verdwijnen na de dood van Paulus „lässt sich theologisch rechtfertigen". Paulus heeft haar echter in de oer-kerk een recht op het bestaan gegeven. Deze zuiver charismatische Kerk steunt op de geestesgaven en de leiding van de H. Geest. Dit wordt dan uitgewerkt met een typische „Grundlichkeit", waarbij hij echter het getuigenis van Lukas enigszins moet in twijfel trekken, als „historisch" niet helemaal betrouwbaar.

— E. BENZ geeft een historisch overzicht van de episcopale tendenzen in de Duitse Reformatie. Deze hadden altijd een oecumenische, liturgische en hiërarchische achtergrond. De eerste pogingen zijn niet zo kenschetsend. De Brandenburger Keurvorst Frederik III benoemt twee bisschoppen voor zijn kroning, omdat, zoals Leibnitz bij die gelegenheid schreef, „jusqu'ici il n'y a point eu de Roy Chrestien sans Evêque." Onder Graaf von Zinzendorf herstellen de Moravische Broeders een oude traditie, die zij van de Waldensen hadden geerfd. Tsaar Alexander I tracht na 1805 te St Petersburg en te Zaratov één bisschop te benoemen voor alle evangelische christenen in zijn rijk, en Frederik-Willem III benoemt tussen 1810 en 1832 een reeks bisschoppelijke beambten uit de volheid van zijn „Landesherrliches Summe-episkopat". Interessant op dogmatisch en oecumenisch gebied wordt het pas, wanneer Frederik-Willem IV uit christelijke overtuiging van zijn Luthers „Episkopat" wil afzien, en deze wil overdragen op evangelische bisschoppen, waarbij hij tevens de Pruisische Unie tussen Luthersen en Gereformeerden wil bevestigen. Samen met de Anglikaanse Kerk slaagt hij erin een naar Anglikaanse ritus gedoopte Jood te laten „aanstellen" te Jerusalem voor alle evangelische gelovigen aldaar, waartegen o.m. J. H. Newman zich zo heftig verzette. Het hele werk is overvloedig gefundeerd op talrijke documenten, brieven en officiële decreten.

— Met O. KARRER hebben wij een katholieke positiename tegenover de hoger vermelde problemen. Na enkele losse bemerkingen over de R.K. opvatting van het „Oecumenisme" bespreekt hij de drie in de titel vermelde auteurs. Met E. Brunner is hij erg kort. Diens werk heeft trouwens ook in Evangelische kringen niet veel bijval gekend. Tegenover Rome is het haatdragend en onrechtvaardig. Men kan niet goed begrijpen, hoe een dergelijk hoogstaand vakman zich inlaat met methodes, waarbij men eerst van de tegenstrever een caricatuur ophangt, om hem dan des te gemakkelijker te kunnen veroordelen. Heel het boek is vol van een „anti-hierarchisches Ressentiment". De Kerk wordt alleen en exclusief gedragen en gevormd door het Woord Gods. Typisch is het, dat Frhr. von Campenhausen Brunner praktisch niet vermeldt in zijn werk, wat zeker als een stilzwijgende veroordeling mag gelden. Tegenover v. C. wijst K. vooral op de onmogelijkheid voor Paulus om tegenover de algemene Kerkopvatting een eigen Kerkvisie te propageren. Heel zijn aandacht gaat echter uit naar het werk van Cullmann. Deze neemt het Primaat aan, maar als iets „einmaliges", als het Apostelambt, alleen geldend voor de fundering van de Kerk. Hoogstens kan Petrus nog een „Vor- und Urbild" genoemd worden voor de latere tijd. In de „Kritische Würdigung", die wel de helft van het hele boek beslaat, analyseert K. elk belangrijk punt uit de argumentatie van Cullmann. Het gaat niet op dit alles te resumeren. Ons trof vooral de eerbiedige toon, de zeer grote belezenheid, ook van Protestantse schrijvers, en de zorgvuldige uitwerking van het ganse betoog. Dergelijke werken zijn niet alleen wetenschappelijk accuraat, maar ook christelijk van toon en opzet. Het gaat er immers altijd om Christus, en om wat Hij zelf met Zijn Kerk voorhad. Dat is het enige, wat ons allen moet aanbelangen.

P. Fransen

— Heinrich MEYER, *Bekenntnisbindung und Bekenntnisbildung in jungen Kirchen,* (*Beitr. z. Missionswiss u. ev. Religionskunde,* 3), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 15 x 22.5, 87 blz., ing. DM 7.20.

— A. Marcus WARD, *The Pilgrim Church, An Account of the First Five Years in the Live of the Church of South India,* London, The Epworth Press, 1953, 13 x 19, 216 blz., geb. 10/6.

Nergens wordt de schande van de geloofsverscheidenheid zo scherp aangevoeld als bij de jonge, dynamisch-wervende Protestantse kerken in de missies, vooral in Azië, zodat men vooral ginder is gaan spreken van de „zonde van het konfessionalisme". De Protestantse kerken aldaar voelen zich veel meer gebonden door Christus en de H. Schrift dan door welke „Belijdenis" ook, die zij uit Europa zouden hebben ontvangen. Zij zoeken hun eigen „Belijdenis" te vormen vanuit de situatie, waarin zij zelf staan voor het heidendom. Zo ontstond de „Basis of Union" van de Zuid-Indische Kerk en een eerste proeve van vereniging van de 10 Ev.-Lutherse kerken van Indië. MEYER behandelt meer de theologische en de psychologische, eventueel de nationale gronden in deze „belijdenisvorming". A. M. WARD geeft veeleer een overzicht van de verschillende activiteiten, kritieken, correcties, synodes en vergaderingen in de schoot van de veel besproken Kerk van Zuid-India. De theologische en pastorale activiteit gedurende deze vijf eerste jaren aan de dag gelegd, is voorzeker bewonderenswaardig. In de schoot van het wereldprotestantisme vormt dit een proefveld van „oecumenisme", waar iedereen naar opziet, zelfs zo hij er afwijzend of huiverig tegenover staat. Al is het voor ons een formule, die fundamenteel vals is, toch stelt de hele eenheidsbeweging in het Oosten ons voor vragen, die ook ons Katholieken moeten interesseren.

P. Fransen

Daniel Day WILLIAMS, *Interpreting Theology 1918-1952,* London, SCM Press, 158 blz., 13.5 x 20, 158 blz., geb. 10/6.

De figuur van K. Barth domineert de niet-katholieke theologie onzer dagen. W. heeft dan ook gelijk als hij 1918 kiest als uitgangspunt voor zijn analyse van de huidige theologische positie, het jaar dat Barth zijn commentaar op de Romeinenbrief uitgaf. Het werkje kan als inleiding tot de Protestantse theologie goede diensten bewijzen, al wijst het o.i. niet voldoende op de herleving van de protestantse dogmatiek in de eigenlijke betekenis van het woord. De katholieke theologie kent de auteur slechts van heel ver: de la Taille, K. Adam, de Rahners, de Lubac, Congar enz. zijn hem geheel onbekend.

E. V.

J. M. GERRITSEN, *Het apostolisch Ambt,* (*Hervorming en Catholiciteit,* II), Amsterdam, Uitgmij Holland, 1953, 16 x 24, 127 blz., f 3,90.

Men herinnert zich, dat in de geruchtmakende bundel „Hervorming en Catholiciteit", die in 1950 door een groep hervormde gemeenteleden en predikanten werd uitgegeven, over het „ambt" twee geloofspunten werden uitgesproken: 1. dat God aan de oplegging der handen door de van Hem verordineerde Opzieners voor alle tijden de mededeling van Zijn heilige Geest verbindt, en 2. dat het ambt berust op een bizondere genaderoeping en afzondering tot dezen heiligen dienst door den Heer der Kerk zelf. Gerritsen's betoog in het voor ons liggend boek sluit hierbij aan. Het wil meer zijn dan een apologie aan het adres van de voorstanders van een gereformeerde traditie; het wil tevens met nadruk aan de Hervormde Kerk de vraag stellen, of een nieuwe confrontatie met de heilige Schrift niet tot andere gevolgtrekkingen moet voeren dan de leer van het ambt, waarop de nieuwe, presbyteriale, kerkorde van deze Kerk steunt. Want Schr. gelooft dat de kern van de „catholieke" ambtsopvatting in de heilige Schrift wordt gevonden en duidelijk aantoonbaar is; dat deze ambtsopvatting niet slechts de toets van de heilige Schrift kan doorstaan, maar dat een volgens schriftuurlijke normen opgestelde ambtsleer noodzakelijk „catholiek" moet zijn. In de twee laatste hoofdstukken wordt het „ambt" beschreven, zoals het in de geschriften van de apostolische vaders en in de „kerk-orden" van de 2e eeuw wordt gevonden, om aldus zichtbaar te maken dat de ambten, die in de Kerk van de 2e eeuw aanwezig zijn, regelrecht voortvloeien uit de nieuw-testamentische gegevens, die in de voorafgaande hoofdstukken werden uiteengezet. — Wij kunnen ver meegaan met Schr.'s Schriftinterpretatie en onderschrijven met name, dat de vraag van het „ambt" tenslotte een „christologische" vraag is (81) en dat het „ambt" alleen zinvol is in het verband van de Kerk (13). De bezwaren, die wij overhouden, zijn juist, dat het „ambt" door Schr. nog niet voldoende in zijn wezenlijk christologisch en ecclesiologisch perspectief geplaatst wordt.

F. Malmberg

Albert D. BELDEN D. D., *George Whitefield, The Awakener, A Modern Study of the Evangelical Revival,* London, Rockliff, 1953, 14 x 22.5, XIV + 402 blz., geb. met ill. 30/.

Tegelijk voorloper en leerling van de gebroeders Wesley, de stichters van het Methodisme, was W. vooral een uitzonderlijk prediker, een onvermoeide werker, en een veel handiger leider van mensen dan de soms onberekenbare John Wesley, die zich vooral in Amerika heel wat moeilijkheden op de hals haalde. In een eerste deel geeft ons S. een uitvoerig relaas van de feiten, vooral van de talloze preken in Engeland en in Amerika. In het tweede deel komt de strijd tussen de Wesleys en Whitefield aan de orde, waarvan de eersten de Arminiaanse richting kozen, en de laatste de meer streng Calvinistische. Tevens keert zich de „Church of England" tegen deze hervorming. Van uit Schotland en Wales, en met de hulp van de aristocratie, waarbij Lady Huntingdon, „The Lady of the Revival", een belangrijke rol speelt, trekt W. onversaagd ten strijde. Na zijn verzoening met de Wesleys, bleef de breuk met „The established Church". Wegens zijn ongeëvenaarde activiteit in de predicatie en de charitatieve werken, zijn open staan voor alle denominaties was W., meer nog wellicht dan de Wesleys, de echte voorloper van de Amerikaanse „Free Churches". Het boek is vlot geschreven, uitvoerig gedocumenteerd, maar het blijft wellicht te veel bij de uiterlijke feiten.

P. Fransen

S C. CARPENTER, *Christianity* (*Pelican Books,* A 269), London, Penguin Books, 1953, 11 x 18, 181 blz., ing. 2/.

Dit boekje wil niet zozeer inzicht geven in de christelijke levenshouding als wel een overzicht bieden van het Christendom als instelling zoals het ontstaan is, zich ontwikkeld en gevestigd heeft door de eeuwen heen. In zo'n kort bestek kon natuurlijk niet veel meer dan een luchtfoto genomen door een anglikaanse camera onder ogen gebracht worden. Het laatste hoofdstuk *„Christian Outlook"* is bijzonder lezenswaard. Het christendom, aldus de auteur, moet er thans meer dan ooit voor waken dat het de mensen tot zich trekt niet in naam van zijn cultuur, zijn philosophie of zijn kunst, doch in naam van Christus zelf.

E. V.

Kenneth N. ROSS, *Why I am not a Roman Catholic,* London, A. R. Mowbray and Co. Ltd, 1953, 13 x 19, 126 blz., 7/6.

Zeer bescheiden wil de schrijver deze éne vraag beantwoorden: waarom een priester van de Church of England niet Rooms Katholiek is (p. 9). Doch deze vraag, hoe persoonlijk ook, laat niemand onverschillig, die de verscheurdheid der Christenen betreurt. Successievelijk worden de dogmaverklaringen van de laatste eeuw besproken: Maria's Ten Hemel Opneming, de Onbevlekte Ontvangenis, de pauselijke onfeilbaarheid en universele jurisdictie. Uit alles blijkt, dat vooral de angst voor het absolute gezag van Rome een beslissende rol speelt. Het is bedroevend, maar ook weer hoopgevend, dat dit vaak angst voor spoken is. Wanneer men veronderstelt ,dat een toekomstige Paus de legende van het Huisje van Loreto zou kunnen definiëren (p. 32), of wanneer men alles vreest van het pauselijk despotisme, maar tegelijk aan de bisschoppen van Engeland verwijt, dat zij de richtlijnen van Rome niet volgen (p. 110), zijn deze bezwaren gemakkelijk te overwinnen. Het doet wat demagogisch aan, de argumenten van de laatste dogmaverklaring te bekritiseren, doch het voornaamste te verzwijgen, dat namelijk Maria op bijzondere wijze deel ontving in Jezus' overwinning op zonde en dood; of ook decreten van de Bijbelcommissie als schrikwekkend obscurantisme aan te halen, terwijl men essentiële nuances van die decreten ignoreert (p. 104v). Ernstiger is het pleidooi voor de geldigheid van de anglicaanse wijdingen (p. 79-101). Toch ziet de auteur mijns inziens niet de volle betekenis van de pauselijke bewijsvoering. Een wijdingsformulier is, zoals de Paus zelf reeds gezegd had (Leonis Acta XVI, 1897, p. 271), niet reeds voldoende in de zestiende eeuw, omdat een soortgelijke formule in de vierde eeuw gevonden wordt (p. 89v) : het sacramentele teken moet voldoende duidelijk zijn voor de Kerk van het ogenblik. Wat de intentie betreft, doet het citaat van Fortescue (p. 91) niet terzake. Wanneer iemand zich conformeert aan het kerkelijk ritueel, tast inderdaad de ketterij van de bedienaar het sacrament niet aan. Maar wanneer de Engelse Kerk in de zestiende eeuw welbewust de gebruikelijke wijdingsriten wijzigt, door iedere verwijzing naar een werkelijk sacramenteel priesterschap te schrappen, blijkt daaruit dat zij expresselijk de intentie uitsluit om het sacrament toe te dienen, dat zij van vorige geslachten ontvangen heeft. En juist deze continuïteit van de wijdingsopvolging behoort tot het wezen der priester- en bisschopswijding. Nu spreekt het voorwoord tot het *Prayer Book* wel van een bedoeling om de orden van bisschop, priester en diaken te continueren — en hier ligt misschien een reden om het oordeel van Leo XIII aan een nieuw onderzoek te onderwerpen —, maar 1°

wat verstaat men onder dit continueren van de orden, en 2° ligt de eigenlijke intentie van de gemeenschap die de wijding toedient niet meer uitgedrukt in het wijdingsritueel, dan in een algemeen voorwoord op het Rituale ? Dit laatste hoofdstuk is echter, ondanks deze en andere bedenkingen, belangrijk voor de theoloog.

P. Smulders

WIJSBEGEERTE

B. ZENKOVSKY, *Histoire de la Philosophie russe*, I, traduit par C. ANDRONIKOF, (*Bibliothèque des idées*), Paris, NRF, Librairie Gallimard, 1953, 14.5 x 23, 522 blz., ing. 1.100 Fr. frs.

Een typisch werk van een Rus over Russen : breed, uitvoerig en soms omslachtig, veelzijdig maar niet altijd helder, vol liefde voor eigen volk en cultuur. Philosophie is voor hem niet gecentreerd rond het kenkritisch probleem, wat hij een Kantiaans vooroordeel noemt. Zij is er overal, „où il y a recherche de l'unité de la vie spirituelle au moyen de sa rationalisation" (blz. 8). Russische philosophie heeft haar eigen kenmerken : zij is anthropocentrisch, sociaal en moreel georiënteerd met een mystiek van de geschiedenis. Naar de eigen inhoud van het woord „pravda", dat zowel op waarheid wijst als op gerechtigheid, kan zij de theorie niet scheiden van de praktijk, en wordt zij dus gekenmerkt door haar „integriteit", of haar „alomvattendheid" en radicalisme.

Dit eerste deel behandelt het ontstaan van het Russische denken, eerst ontvangen in de religieuze schoot van Byzantium en de Griekse patristiek, en pas geboren rond de helft van de XVIIIde eeuw. Dit deel is nogal aarzelend geschreven. Z. zit er mede in, dat het Russische denken zo laat is ontwaakt. Enkele diepzinnige bemerkingen over ideële constanten, die hij reeds terug vindt in het eerste beleven van de Orthodoxie : mystiek van het Derde Rome, van het Heilige Rusland met eschatologische strekking. Onder Peter de Grote breekt de eerste „secularisatie" door van de Russische cultuur onder de vorm van een „voltairianisme", een nieuw humanisme en de vrijmetselarij. De eerste grote denker is Skovoroda van Platoonse inspiratie naar de denkwijze van Malebranche. Daarmede is hij gekomen aan de XIXde eeuw. Onder de zegeroes van 1812 komt de nationale Russische gedachte los. De invloed van de Encyclopedisten wijkt voor de Duitse Romantiek en de Transcendentalisten, vooral voor de „Naturphilosophie" van Schelling, die in Prins Odojefsky zijn beste vertolker vindt. Met Tsjaadaef hebben wij een „theologie van de kultuur", een nieuw „Providentialisme", als theologie van de geschiedenis. Met Gogol en Khomiakof begint een kerkelijke reactie, die men „slavophilie" heeft genoemd. Deze beweging breidt zich uit onder Kireievsky, Samarine en Aksakof. Rond het einde van de eeuw breekt Hegel door, en na hem een zeer sterke invloed van het Positivisme.

Het werk van Z. getuigt van een enorme belezenheid. Verder heeft hij een eigen inzicht in de feiten, dat hij hardnekkig verdedigd tegen Sjtep en Floroffsky. Waar hij beter gedocumenteerd is, wordt de te behandelen stof ook beter geordend, al moeten wij bij hem niets zoeken van de methodiek van een Westerse philosophiegeschiedenis. Hij blijft er steeds op attent de originaliteit van de Russische gedachte aan te tonen, vooral op die punten waar zij het Europese denken voor was. Het blijft daarom een waardevol werk, dat best kan dienen om een beter inzicht te krijgen in een cultuur en een volk, dat zozeer onze actuele bekommernis gaande houdt.

P. Fransen

Dr Paul GOHLKE, *Aristoteles, Erste Analytik, Zweite Analytik*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1953, 11 x 18, 216 en 150 blz.

Beide deeltjes zijn verschenen in de reeks : Aristoteles. Die Lehrschriften herausgegeben, übertragen, und in ihrer Entstehung erläutert von Dr Paul Gohlke. Aan de vertalingen die met enkele aanmerkingen in de tekst en met meer uitvoerige verklaringen aan het einde zijn voorzien, gaat een inleiding vooraf waarin de auteur in 't kort zijn visie over het ontstaan der beide Analytica schetst zoals hij die reeds in een grondige studie : Die Entstehung der Aristotelischen Logik 1936 heeft uiteengezet. Hij is van oordeel dat beide werken bestaan uit meerdere oorspronkelijk zelfstandige onderzoekingen van Aristoteles die hij dan later tot een geheel heeft verenigd zoals we dat heden in de vorm van de twee Analytica bezitten. Aan deze werkwijze zijn dan volgens hem de oneffenheden en tegenspraken die we hier en daar in de tekst ontmoeten te wijten. Met alle erkenning van zijn grondig onderzoek kunnen we ons moeilijk verenigen met zijn mening als zoude de tekst van het Organon zonder enige interpolatie van vreemde hand tot ons gekomen zijn welke mening hij fundeert op het beginsel : „Der Respekt vor der Überlieferung kann (überhaupt) nicht gross genug sein" (Erste Analytik blz. 15). Het wil ons voorkomen dat A. Becker, wiens scherpzinnige studie : Die Aristotelische Theorie der Möglichkeitsschlüsse 1933, hij overigens

waardeert, het bestaan van dergelijke interpolaties bijzonder ook in het veelomstreden derde hoofdstuk van het eerste boek der Analytica priora meer dan waarschijnlijk heeft gemaakt; en ook, dat juist de logistische formulering hem daarbij uitstekende diensten heeft bewezen. De vertalingen verdienen overigens alle lof; te betreuren valt enkel, dat de indeling van de tekst weinig overzichtelijk is aangegeven in tegenstelling b.v. met de bekende Engelse vertaling. Ook wekt het bevreemding dat ieder inhoudsopgave ontbreekt.

E. Huffer

Dr I. J. M. VAN DEN BERG, *Aristoteles' verhandeling over de ziel*, Utrecht-Nijmegen, Dekker & van de Vegt NV, 1953, 16 x 24. f 5.90.

Met deze nederlandse vertaling van Aristoteles' beroemde psychologie-tractaat heeft Prof. van den Berg een goede dienst bewezen aan allen, die belang stellen in de Stagiriet en de zielkunde. Zonder een goede vertaling blijven de werken van Aristoteles immers voor de meesten een moeilijk toegankelijk gebied, en een vertaling in een vreemde taal kan toch nooit geheel en al opwegen tegen een nederlandse, als deze tenminste verantwoord is. Dit laatste is zeker het geval bij deze vertaling. Zonder al te veel in te gaan op problemen van critisch-technische aard, worden hier toch de gedachten van Aristoteles zo weergegeven, dat de lezer volkomen op de hoogte komt van de inhoud en zelfs van de typische vorm van dit geschrift, terwijl de leesbaarheid een hoge graad bereikt heeft. Dat dit een geweldige hoeveelheid arbeid vereist heeft, behoeft nauwelijks te worden opgemerkt. De vertaler heeft zich grondig ingewerkt in de bestaande buitenlandse litteratuur op dit gebied, maar neemt toch de nodige malen de vrijheid een eigen, afwijkende versie te verkiezen. Eventuele duistere passages die er ondanks de nauwkeurigste vertaling steeds blijven, vinden telkens in de voetnoten de nodige verheldering. Tenslotte brengt de uitgebreide inleiding ons op de hoogte van de betekenis en plaats van dit tractaat, waarbij geen geringe aandacht wordt geschonken aan meer moderne problematiek betreffende empirische- of wijsgerige psychologie en wijsgerige anthropologie. De grote belezenheid van de vertaler, die uit iedere bladzijde spreekt, zal zeer zeker ten goede komen aan eenieder die zich de moeite getroost dit boek door te werken.

W. Couturier

Au seuil du Christianisme, Platon, S. Augustin, Pascal, Newman, Blondel, (*Cahier de „Lumen Vitae", IV*), Paris, Éditions universitaires 1952, 15 x 23, 155 blz.

De doelstelling van dit boek is om de wegen te wijzen langs welke vijf grote persoonlijkheden den mensengeest geleid hebben tot de drempel van het ware geloof, de drempel die pas overschreden wordt dank zij een door God geschonken verlichting. Ons worden dus niet de bewijzen voorgehouden van de traditionele apologetiek; op veel oorspronkelijker wijze houden de schrijvers ons voor, hoe langs verscheidene wegen de mens zich kan voorbereiden om de geloofsgenade te ontvangen. Als getuigen treden op vijf grote en geniale mannen. Sommige hunner hebben een leer gegeven die naar het geloof voert; een Augustinus vond in de Godsopenbaring de bevrediging van zijn diepste zielsbehoefte; bij één Pascal gaf vooral het psychologisch motief den doorslag aan zijn geloofsovertuiging, die overigens voor de rede volkomen verantwoord was. De betekenis van het boek ligt o.i. niet zozeer in de apologetische strekking, die het zonder twijfel bevat, dan wel in een hernieuwde kennismaking met hen over wier leven of leer het handelt. Die kennismaking geschiedt vanuit een bepaald standpunt, maar dan van een standpunt dat den lezer brengt tot de kern hetzij van hun leer, hetzij van hun persoonlijkheid. Zo stelt de nieuwe kennismaking niet teleur, integendeel, zij geeft een beter inzicht in het leven of de leer der „grote vijf". Dit resultaat wordt verkregen omdat ook vijf schrijvers aan het woord zijn die ieder specialist is in het hem voorgelegd onderwerp. Of de eenheid van het boek hieronder geleden heeft, hierover is te discussiëren; maar zeker is dat de verscheidenheid der hoofdstukken het boek zeer aantrekkelijk maakt.

In het bijzonder zij nog op het laatste hoofdstuk gewezen dat over Blondel handelt. Van de ene kant zijn er vele aanwijzingen dat deze eminente schrijver blijvend aan invloed zal winnen. Van de andere kant stelt de lectuur van zijn oeuvre zware eisen. Wie hierdoor afgeschrikt wordt, neme dit hoofdstuk ter hand; het zal hem dan gemakkelijker vallen om zich in Blondel's leer te verdiepen.

L. Steins B.

Josef PIEPER, *Wahrheit der Dinge, Eine Untersuchung zur Anthropologie des Hochmittelalters*, München, Kösel-Verlag, 1951, 11.5 x 19.5, 145 blz., DM 4.80.

In dit werkje, dat getuigt van een zeer grote vertrouwdheid met de leer van Sint Thomas, analyseert de schrijver het bekende scholastieke adagium: ens et verum convertuntur. Hij

toont aan, hoe dit beginsel niet alleen van belang is voor de ontologie, maar tevens voor de wijsgerige anthropologie. Waarheid der dingen is immers de wezensverhouding van al wat is tot een kennende geest, — op de allereerste plaats tot het scheppende kennen van God, maar tevens en consequenter tot de mensengeest, die een openheid is naar alle zijn. Pieper vergelijkt deze traditionele waarheid met de interpretatie van enkele latere denkers en wijst op de vervlakking van het waarheidsbegrip die sinds Descartes haar intrede heeft gedaan in de wijsbegeerte. De gedachtengang van de schrijver beweegt zich in streng conservatief-thomistische banen, — wij vragen ons af of deze niet wat ál te conservatief zijn, wanneer het verum der dingen als een verhouding gezien wordt tot een intellect dat klaarblijkelijk *iets anders* is dan die dingen zelf. Overigens is het boekje geschreven in een taal, die de huidige mens toch tot nadenken kan brengen, terwijl het niet vervalt tot oppervlakkige popularisatie. Men moet zijn stof inderdaad beheersen om zo bevattelijk te kunnen schrijven als Pieper hier en elders doet.

W. Couturier

Hans André, *Vom Sinnreich des Lebens, eine Ontologie gläubiger Wurzelfassung*, Salzburg, Otto Müller Verlag, 1952, 11 x 18, 532 blz.

In het eerste hoofdstuk getiteld „Rechtfertigung der Untersuchung" karakteriseert de schrijver dit werk als „die in 20 Jahren ausgereifte Frucht von meinem Buch: Urbild und Ursache in der Biologie", een merkwaardige verhandeling die om haar grootse visie op het leven in natuurwetenschappelijke zowel als in wijsgerige kringen veel belangstelling wekte. Ook dit boek biedt, maar dan breder uitgewerkt en nog meer verdiept een perspectivische totaliteitsbeschouwing van het gehele levensgebied waarin ook het bovennatuurlijke leven in ons, wordt betrokken. Alleen reeds de titels van hoofdstukken als: Ontologie des Lebendigen, Analogiewunder, Seinssinn des Erkennens, Wurzelfassung, Bildsinn des Erkennens, Revolution der Evolution, Lebensgeschichte und gläubige Geschichte im Realsymbol, Alterung und Erneuerung, Christlicher Inexistenzialismus, Nachdenkliches zu Heidegger, bewijzen dat geen facet der levensrealiteit aan zijn allesomvattende belangstelling ontsnapt. Zoals van zelf spreekt voor een vorser die zich reeds jarenlang op het gebied der biologie beweegt komen ook de natuurwetenschappelijke gegevens daarbij volledig tot hun recht. Maar hij is er zich van bewust dat de methode van het causaal-analytische onderzoek waartoe zich het „nominalistische Halbdenken" bepaalt ons slechts een enkele kant van levensgeheim openbaart, en dat daarnaast ook een idealistische morphologie, vrucht van een „bildsinntreues Denken" haar rechten opeist. Echter al deze gegevens zijn slechts materiaal voor een zelfstandige natuurontologie die ons eerst tot aan de diepste wortels van het levende brengt, omdat ze ons „die Ur-Ereignisformen der metaphysischen Ebene" openbaart waarvan de „Ur-Phaenomene" die de „Vernunft der Sinne" waarneemt een weerspiegeling zijn op het vlak der empirisch waarneembare werkelijkheid. Deze ontologie van het levende is geheel gebaseerd op Aristotelisch-Thomistische grondslag, maar verrijkt en doorwerkt met de waarheidselementen vervat in andere wijsgerige, voornamelijk platoons-idealistische en existentialistische stromingen. Voor de juiste opvatting van het gehele levensgebied spelen nu de „Ur-Phaenomene" die ons reeds op de laagste trap van het leven, in het plantenrijk verschijnen zoals b.v. „Lebenskelch", „Wurzelkehr", „Blumenblüte", polaire tegenstellingen met hun „reziproke Steigerung nach Plus und Minus", e.a. als analoge maar zeer reële symbolen een uitslaggevende rol. Zij zijn het ook waardoor we het bovennatuurlijke leven in ons en in zijn geschiedkundig verloop vermogen te benaderen. Juist dit ontologisch symbolisme in de verstrekkende betekenis die de schrijver er aan toekent schijnt aan bedenkingen onderhevig. Bij het lezen van zijn beschouwingen krijgt men onwillekeurig de indruk voor een panorama te staan, dat het ons moeilijk maakt te onderscheiden waar de werkelijkheid ophoudt en de kunst, d.w.z. een dichterlijke visie steunend op een louter subjectieve interpretatie, begint. Voegen we er nog aan toe dat de auteur ons het lezen van zijn werk niet gemakkelijk maakt door zijn dikwijls hoogst gecompliceerde zinsbouw en een eigenwillige soms vreemd aandoende terminologie. Toch zal de lezer die zich de moeite getroost de schrijver op zijn tocht door de realiteit van het leven te volgen zijn tijd niet te vergeefs besteed achten. Aan het boek gaat een inleiding vooraf met de titel: „Ein Forscherweg" waarin H. M. Christmann O.P. ons op boeiende wijze de wetenschappelijke en wijsgerige loopbaan van den schrijver schetst, terwijl deze zelf in een „Anhang" ons ter verduidelijking een korte omschrijving van de door hem gebezigde „Kernbegriffe" en „Philosophische Fachausdrücke" geeft.

E. Huffer

Jakob Hommes, *Zwiespältiges Dasein, Die existenziale Ontologie von Hegel bis Heidegger*, Freiburg, Herder, 1953, 14.5 x 23, VIII + 364 blz., geb. DM 19.80.

De moderne christelijke wijsbegeerte heeft er geen voordeel bij, een open confrontatie met Heidegger's Existenzialphilosophie te ontwijken. Hiervan getuigen te over de verhelde-

rende resultaten van de studie die hier besproken wordt. — De auteur (docent aan de universiteit van Freiburg) begint met een nauwkeurige uiteenzetting te geven van de fundamentele opvattingen, die Heidegger's philosophie inspireren — niet door eens te meer een overzichtelijk résumé van zijn oeuvre te maken, maar door Heidegger's gedachte in een interpretatieve synthese te ondervangen: vooral onder het aspect van Heidegger's poging om het menselijk bestaan te gronden op zichzelf en het uit zijn *vervallenheid* en *vervreemding* weer tot authentieke zelfheid terug te voeren. De auteur heeft dit deel uitvoerig gestoffeerd met aantekeningen uit Heidegger's geschriften, terwijl hij ook terloops enkele afwijkende Heidegger-interpretaties kritiseert. — Hoe oorspronkelijk ook, toch is Heidegger's Existenzialphilosophie zeer nauw met de wijsgerige opvattingen van zijn Duitse voorgangers verbonden. Dit verband werpt heel wat licht op de diepere tendenties van de existentiephilosophie en zal ook de bredere basis vormen van een tevens soliede en ruim opgevatte kritiek. In het tweede deel van zijn boek is J. H. de dialectische ontwikkeling nagegaan, welke Heidegger, over Graf Yorck von Wartenburg, Dilthey, Nietzsche, Marx, Feuerbach, de latere Schelling en Kierkegaard met Hegel verbindt. Buitengewoon interessant is het, door heel deze evolutie heen, de diepe invloed te volgen, welk Hegel tot op zijn ergste tegenstrevers is blijven uitoefenen. Gaandeweg wordt in dit tweede deel ook het aspect der *historiciteit*, dat in het eerste deel minder op de voorgrond trad, verder ontwikkeld: dit lag voor de hand, daar men hier direct op Hegel en Dilthey aangewezen is. De verspreide kritische bedenkingen, die heel dit exposé vergezellen, culmineren tenslotte in een rechtstreekse confrontatie van Existenzialphilosophie en aristotelisch-thomistische wijsbegeerte. — Enerzijds worden enkele anti-metaphysische — en dus uiteraard toch weer metaphysische — vooropstellingen van Heidegger's philosophie verkend; anderzijds worden de existentialistische elementen van het thomisme op de voorgrond gebracht, in de eerste plaats de nauwe verbondenheid van *zijn* en *zelfbewustzijn*. O.i. heeft de auteur zichzelf deze taak — welke hij alleszins tot een succesvol einde brengt — enigszins bemoeilijkt door wellicht meer dan philosophisch nodig was, het accent op de uitwendige physische *Gegenstand* te plaatsen. Daarentegen werd terecht de nadruk gelegd op de verhouding, waardoor het subject zelf tot (denkbare) *Mitgegenstand* wordt van de op de *gegenständliche* wereld gerichte subjectiviteit. — Het ligt in de bedoeling van de auteur om, onder de algemene titel „Zwiespältiges Dasein", nog twee andere werken te publiceren — niet precies als tweede en derde deel, doch als zelfstandige studies — waarin de confrontatie tussen existentialisme en thomisme omtrent meer bizondere problemen, als *Sorge, Tod, Gewissen, Schuld* en *historiciteit*, verder zal worden doorgevoerd. Dit verklaart dan ook het nog meer algemeen karakter van dit eerste werk. Intussen doet de waarde van wat ons reeds geboden werd met verwachting uitzien naar wat nog volgen moet.

L. Vander Kerken

Olivier LACOMBE, *Existence de l'homme*, Bruges, Desclée de Brouwer, 1951, 150 blz.

Een klein boekje, niet meer dan een „gerbe de libres méditations", dat de lezer met lichte maar vaste tred door het uitgebreide gebied voert van de moderne wijsgerige problematiek omtrent de mens: existentie, - essentie, - geest, - gemeenschap, - historiciteit, - cultuur en religie. Indien de auteur zelf reeds niet bekend genoeg was, dan zou de lezing van dit werkje voldoende wezen om hem te doen kennen als iemand die zijn onderwerp geheel bezit, zo, dat hij het op een bevattelijke wijze heeft kunnen voorstellen ook aan een wijsgerig niet-geschoolde lezer. Oergezond van opvatting en bovendien door en door christelijk zal dit boekje veel goed kunnen doen in de huidige verwarring der geesten.

W. Couturier

Horst KRUEGER, *Zwischen Dekadenz und Erneuerung, Versuche zur geistigen Besinnung*, Frankfurt a/M., Josef Knecht-Carolusdruckerei, 1953, 13 x 21, 227 blz., geb. DM 8.80.

H. K. heeft onder deze titel een reeks knappe, vaak brillante en steeds zeer suggestieve essays bijeengebracht, die samen als een soort diagnose vormen van de moderne tijd. Heel wat tere punten of belangrijke aspecten van het hedendaags „bestaan" worden hier aangeraakt: diepere ervaringen als onzekerheid, angst, religieuze crisis, en meer concrete cultuurverschijnselen als psycho-analyse, oorlog, sport, roman, moderne ziekten, de grootstad, enz. Wat H. K. van andere diagnostiekers onderscheidt is zijn zin voor de *positieve waarden* van de moderne tijd. De ban der Spengleriaanse ondergangsstemming wordt hier tot een open christelijk perspectief en een hoopvolle „Bekenntnis zur Gegenwart" verbroken; de tijd, waarin wij leven, is voor ons de *goede tijd*, alleen maar omdat het de onze is; elke tijd heeft zijn eigen bedreigingen, maar ook zijn unieke mogelijkheden. Deze zienswijs wettigt nog geen hemelsblauw optimisme, maar maakt de mens tenminste duidelijk, dat „zijn" *Gegenwart* hem een solied fundament is voor een vruchtbare levensdaad, een „in allem Elend immer wunderbarer Ort in der Geschichte".

L. Vander Kerken

Giuseppe ANTONI, *L'Uomo e la sua missione nel mondo, (Il Pensiero filosofico,* prima serie, decimo volume), Padova, Cedam-Casa Editrice Dott. Antonio Milani, 1953, 18 x 25.5, 141 blz., ing. L. 1.500.

Philosophie voor het groot publiek vulgariseren is nooit een gemakkelijke taak. In het geval echter van onze Auteur was de moeilijkheid heel wat lichter te overwinnen door het feit dat hij een soort geestelijk opgevat „sensisme" aan te bieden heeft. Zo krijgen we bij wijze van eerste hoofdstuk een uiterst boeiende weergave van de wonderen der menselijke physiologie, vooral in haar neurologisch en endocrinologisch aspect. De instincten worden kort behandeld om dan ten overstaan van hun determinisme beter de redelijke wil als bron der moraal in het licht te stellen. Deze wil kan immers naar goeddunken aan de hersencellen zulke oneindig complexe bewerkingen laten verrichten dat langs de reeds zeer hoogstaande geheugenwerking de eigenlijke intellectuele activiteit ontstaan kan. Deze veronderstelt dan de ziel en als laatste oorzaak God. Over de wereld heeft schrijver meer dan expressionistische opvattingen: afgezien namelijk van de werking van het sensitief subject zou de wereld op zich zelf maar bestaan uit een adequate verspreiding van energie, waaruit het sensitief subject dan de wereld scheppen gaat. Het rustig kabbelend betoog is echter niet systematisch genoeg om een formele aantijging van idealisme of pantheïsme te dulden. De verdienste van dit boek bestaat vooral hierin dat de hoofdstelllingen der klassieke philosophie ondanks een sterk „sensistisch" denkklimaat op verrassende wijze tot hun recht konden komen.

A. Poncelet

E. B. STRAUSS, *Reason and Unreason in Psychological Medicine,* London, H. K. Lewis, 1953, 14 x 22, XII + 55 blz., geb.

Onder deze titel verschijnen drie redevoeringen van een eminent psychiater over de philosophische betekenis van de hedendaagse psychotherapeutiek. De auteur, die katholiek is, geeft er zijn bezinning op een gevulde en zeer gewaardeerde psychiatrische praktijk. Deze bezinning brengt hem tot het onderzoek van wat een *oorzaak* is, een notie die, zoals men weet, in het brandpunt van de belangstelling is komen te staan voor de exacte wetenschap, maar die ook van belang blijkt in de psychologie. Wat is b.v. de oorzaak van een ziekte, van een misvorming, van een psychologische afwijking? Men heeft het antwoord op deze vraag, o.m. in het Freudisme, al te zeer vereenvoudigd; de oorzaken van een uiterst geïsoleerde physische reactie zijn al onoverzienbaar complex; hoeveel te meer zal dit niet het geval zijn voor ziekten en psychische toestanden. Dit weze voor een psychiater een reden om zich niet te beperken tot een of andere vorm van therapie, die op hem meer indruk gemaakt heeft. Daarenboven heeft men de notie oorzaak (causa efficiens) al te graag verward met die van voorwaarde (condicio), zodat de methode van de psychiater voor velen een wijsbegeerte werd, een kortzichtige wijsbegeerte, die met modellen uit de psychiatrische praktijk een verklaring wil geven voor wat godsdienst is, geloof en moraal. Het is een mooie verdienste voor S. duidelijk het belang van dit onderscheid te hebben aangetoond.

M. de Tollenaere

Phyllis GREENACRE, *Trauma, Growth, and Personality,* (*The International Psycho-Analytical Library,* 46), London, The Hogarth Press, 1953, 14.5 x 22.5, XI + 308 blz., geb. 30/.

Dr. Greenacre is president geweest van het New York Psychoanalytic Institute en is nog steeds Professor in de clinische psychiatrie aan de Cornell University van dezelfde stad. Dit boek bundelt artikels die eerst gepubliceerd werden in verschillende psychoanalytische tijdschriften, gedurende de laatste tien jaren. Het feit dat zij aldus opgenomen zijn in de International Psychoanalytical Library getuigt op zich zelf reeds dat zij in bevoegde kringen uitzonderlijk hoog worden geschat. Voor psychoanalytische clinici moeten deze bladzijden zeer belangrijk zijn, omdat zij, aan de hand van gevallen uit de psychoanalystische cliniek het belang nagaan van de eerste stimuli en de vroegste beleving van de lichamelijke differentiatie op de latere vorming van het super-ego. De philosoof zou in dit boek gegevens kunnen vinden om dit beleven van het lichamelijke te begrijpen. De moralist zou hier en daar getroffen worden door bepaalde verbanden tussen die vroegste beleving van het lichaam en moeilijkheden van het sexuele leven. Doch het boek blijft specialisten-lectuur welke een bijzondere technische scholing veronderstelt.

A. Snoeck

W. VON SIEBENTHAL, *Die Wissenschaft vom Traum, Ergebnisse und Probleme, Eine Einführung in die allgemeinen Grundlagen,* mit einem Vorwort von Viktor E. Freiherr VON GEBSATTEL, Berlin, Springer-Verlag, 1953, 17.5 x 25, XVI + 523 blz., met 3 afb., geb. DM 39.60.

Over de droom is in de laatste tijd ontzaglijk veel geschreven, doch een *algemeen systematisch* werk van grote omvang over de wetenschap van de droom ontbrak tot nog toe. Daarom zal dit boek van W. v. S. met vreugde begroet worden niet enkel door de beoefenaars dezer wetenschap zelf, maar niet minder door philosophen, psychologen, enz., die onderhand van het wetenschappelijk belang van het droom-phenomeen overtuigd zijn geraakt. Te meer daar dit boek van W. v. S. aan alle vereisten voldoet, welke men aan een dergelijk algemeen werk stellen kan. Aan het gevaar van syncretisme is de auteur ontkomen: zijn, trouwens steeds waarderende kritiek op de bestaande theorieën is uitgegroeid tot een eigen anthropologische verklaring, welke — zoals dit overigens hoort — op het gebied der droomphenomenen zelf gebouwd en gefundeerd, nochtans voor een spiritualistische philosophie en voor een christelijke moraal volkomen aanvaardbaar is.

De droomwetenschap is heden ten dage wel zover gevorderd, dat een ordening der talrijke, vaak met elkaar in tegenspraak staande bevindingen, uitspraken en beweringen hoogstnodig is geworden. Deze ordening is dan ook een der belangrijkste doelstellingen van de auteur. Een eerste verzoening was reeds te bewerken tussen de zgn. *Traumforschung*, die de droom meer causaal (psychologisch en zelfs natuurwetenschappelijk) wil begrijpen en de *Traumdeutung*, die enkel in de zin van de droom belang stelt. W. v. S. heeft overtuigend aangetoond, dat een strikte oppositie van beide standpunten onhoudbaar is, maar eveneens dat men zich in de wetenschap van de droom op een *geesteswetenschappelijk* terrein bevindt, waar in ieder geval de zuiver natuurwetenschappelijke methodes eenvoudigweg te kort schieten. De auteur huldigt de stelling, dat deze wetenschap slechts mogelijk is op grond van philosophisch verantwoorde anthropologie en heel zijn boek bewijst de vruchtbaarheid van deze stelling. Verder wordt nog doorlopend in het licht gesteld, hoe in feite zowel de *Traumforschung* als de *Traumdeutung* zeer dikwijls met een uitgesproken of impliciet materialistisch *a priori* vermengd waren, tot groot nadeel trouwens voor hun wetenschappelijke objectiviteit.

Omtrent het wezen van het onbewuste beklemtoont de auteur ten zeerste de eenheid van dit onbewuste met het bewustzijn, eenheid waarin beider verscheidenheid zich slechts bij wijze van een relatieve autonomie voordoet. Zo is dan ook „die völlige Verselbständigung des Unbewussten zu einem autonomen „Es" (Freud) jedenfalls aus der Sache nicht zu rechtfertigen". Eenzelfde autonomie wordt ontzegd aan het collectief onbewuste van Jung. Ook hier is volgens W. v. S., geen eigenlijke *inhoud* aanwezig welke niet de neerslag is van een vroeger bewustzijn. Het overgeërfde der archetypen is volgens hem enkel *formeel*. Dit formeel-typische kan wel een, aan de feitelijke menselijke natuur gebonden „*Art* der Bildkomposition" zijn, maar geen „konkretes *Wie* oder inhaltliches *So*". De archetypen zijn dan eerder „Urentwürfe der Phantasie auf Grenzsituationen", hun oorsprong vindend in een algemene biologisch-psychische geaardheid. Daar het voor een juiste waardering en interpretatie van de *droominhoud* — benaming die we nochtans niet al te *inhoudelijk* mogen verstaan — van het grootste belang is zich vooraf te vergewissen over de structuur der droom-elementen en over alles wat in de droom meer *functioneel* is, wordt eerst lang en breed heel deze functionele werking en opbouw onderzocht, steeds met dien verstande, dat een al te schoolse scheiding van beide aspecten uit den boze zou wezen. Pas daarna wordt de studie der *Traumsymbolik* ondernomen, waarbij — zover dit in het algemene mogelijk is — de zin van de meest typische dromen en droomsymbolen omschreven wordt (Todes-, Angst-, Flug-, Fall-, Zahn-, Alp-, Prüfungsträume, enz.). O.m. bewijst de auteur hier, dat een aanvaarden van sexuele symbolen met *uitsluitend* sexuele betekenis in tegenspraak met de feitelijkheid moet geacht worden. Volgt in een afzonderlijk hoofdstuk een uitvoerige en, ook van philosophisch standpunt, zeer belangrijke bespreking der voornaamste droomtheorieën, nl. die van Freud, Stekel, Adler, Bjerre, Jung en Schultz-Hencke, terwijl in een laatste kapittel het aanwenden der droomanalyse in de psychotherapie ter sprake komt. Niet de geringste verdienste van W. v. S.'s boek is de bekommernis om de zin van de droom vanuit een zekere beslotenheid binnen lagere of althans particuliere sferen tot een universeel *existentiële* betekenis te verwijden. Kostbaar is de zorgvuldig gemaakte literatuuropgave, welke meer dan 1300 publicaties vermeldt.

L. Vander Kerken

Hans Jürgen Baden, *Das Schweigen*, en, *Die Grenze der Müdigkeit*, Gütersloh, C. Bertelsmann, 1952 en 1953, 12.50 x 19.50, 211 en 214 blz., geb. resp. DM 5.80 en 8.20.

De moderne mens heeft de zin voor de *stilte* verloren. Hij is aangegrepen door een angst, die hij met *lawaai* overstemmen wil; want de mens is de uitvinder van het lawaai: de natuur maakt eigenlijk geen lawaai, al haar geluiden zijn enkel een hoorbaar worden van de grote cosmische stilte, waaruit zij ontstaan en waarin ze weer terug worden opgenomen. De auteur beschrijft de vormen van modern lawaai, waarvan de meest gevaarlijke wel de inflatie van het woord is. De terugweg naar de vruchtbare zwijgzaamheid kent verschillende

phasen en culmineert in het religieuze zwijgen, waar we tevens voor het drievoudig mysterie komen te staan van het zwijgen van de dood, het zwijgen van Jesus en het zwijgen van God.

Een ander modern verschijnsel is de *moeheid*. Er is een gezonde moeheid, die de mens alleen maar wijselijk beamen kan; maar er is ook een psychische en geestelijke moeheid, die haar uiting vindt in een steriele resignatie. Met valse therapieën, als verstrooiing en vergif, wordt deze niet verholpen. Enkel door religieuze motieven en door een participatie aan de kracht van Gods „unaufhörliche Schöpfung" wordt de moderne moeheid, die iedereen bedreigt, in liefde en „Ordnung" overwonnen.

Een korte inhoudsweergave kan natuurlijk de fleurigheid van deze vlotte en tevens religieus hoogstaande essays niet tot haar recht laten komen. Ze werden geschreven voor een ruimer publiek. De auteur is blijkbaar protestant: een enkele keer wellicht zou een katholiek een accent wat verlegd hebben.

L. Vander Kerken

VARIA

Ons Geestelijk Erf. Registers op deel I-XXV. Tielt, Lanno, 1952-1953. 268 blz.

Een register op een tijdschrift is altijd een kostbaar bezit, omdat daardoor al de jaargangen helemaal voor de lezer open komen te liggen. Daarom mogen we de redactie van O.G.E. wel dankbaar zijn, dat zij deze opzet zo groots heeft durven aanpakken en Dom A. Landbergen O.S.B., omdat hij deze echte monnikenarbeid tot zo'n schitterend resultaat heeft gebracht. De registers openen met een alphabetische lijst van de medewerkers met hun bijdragen in chronologische orde. Vervolgens komt het Personenregister, dat een 110 blz. in beslag neemt. De samensteller heeft het zich niet gemakkelijk gemaakt, door achter een naam alleen maar de cijfers der blz. te plaatsen. Maar bij iedere verwijzing wordt even in het kort vermeld, waarover het op de betreffende pagina gaat. Dit vermijdt het ongemak, dat bij namen die veelvuldig voorkomen, men het hele tijdschrift moet doorbladeren. Ook het trefwoordenregister (p. 125-250) is zeer uitvoerig. En ook hier is de specificatie telkens aangegeven. Zo vindt men b.v. onder het woord „Begijnhoven" deze gerangschikt volgens de plaatsen. Bij „Duivelbezwering" vindt men met de opgave der blz. aangegeven: S. Hildegard, gave van Pullen, verlossing van ridder Theophilus, modus conjurandi spiritus, vita Walarici, in vita Lutgardis. Na een lijst van illustraties, volgt een lijst van uitgegeven teksten: a) schrijverslijst, b) anonieme teksten (volgens titel of inhoud), c) initia. We mogen gerust zeggen, dat wij aan deze registers een waar encyclopedietje hebben gekregen van de Nederlandse Vroomheid.

P. Grootens

The Thomist; a speculative quarterly review edited by the Dominican Fathers; general index volume I (1939) to volume XV (1952), Washington, The Thomist Press, z.j., 15.5 x 23.5, 52 blz.

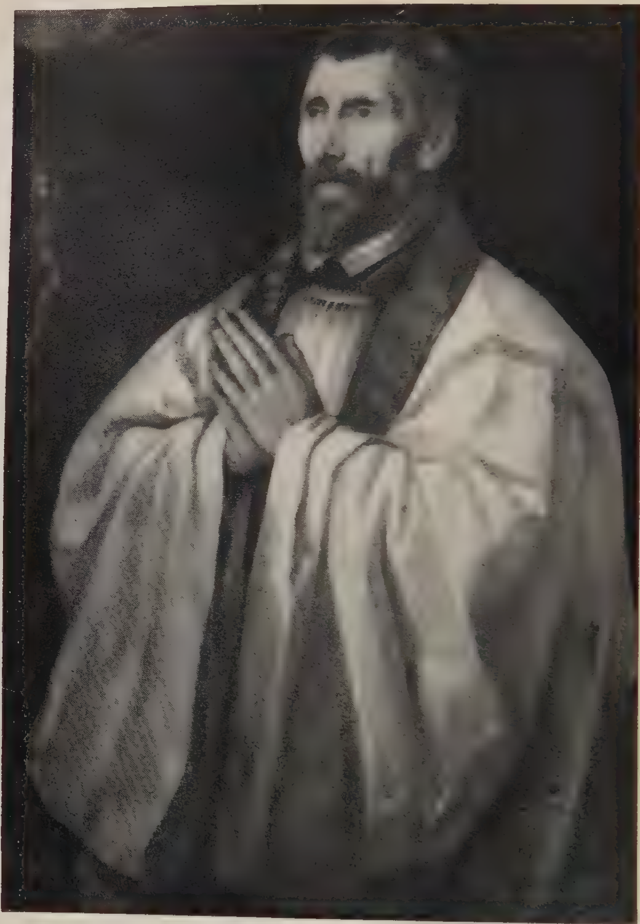
Dit register op de eerste vijftien jaargangen van *The Thomist* is over vijf rubrieken verdeeld. 1) Een zakenregister, waarbij het voornaamste woord van de verschillende titels als steekwoord is genomen. 2) Een lijst van de schrijvers. 3) Een lijst van de boekrecensenten. 4) Een lijst van de besproken boeken. 5) Een auteurslijst van de „Brief Notices".

P. Grootens

Der Grosse Brockhaus, 3. Bd. (D-Faz), 16. Aufl., Wiesbaden, Eberhard Brockhaus Verlag, 1953, 17.5 x 25, 796 blz.

De oude vertrouwde encyclopedie met alphabetische volgorde heeft de concurrentie van de nieuwe systematische encyclopedieën met glans doorstaan. Zij heeft trouwens het voordeel van een zeer lange traditie, waarin het genre, wat zijn leesspiegel, druk, illustrering met afbeeldingen, platen, tekeningen en staatwerk, zijn inhoud, zijn keuze van relevante feiten, zijn literatuuraangiften ongeveer de volmaaktheid bereikt heeft. En Brockhaus behoort tot de allerbesten ,ook in de objectiviteit en de neutraliteit van zijn weergave. Zelfs het artikel Enzyklopädie maakt geen reclame, maar geeft objectief aan, welke de voornaamste binnen- en buitenlandse encyclopedieën zijn. Het is niet belangrijk het grote aantal belangrijke slagwoorden van dit deel te vermelden. Wie het koopt, koopt toch het geheel en krijgt dan het geheel: het belangrijkste zal hij misschien nooit inkijken, maar voor zijn eruditie zal hij het ter consultatie constant nodig hebben. Misschien is het wel vermeldenswaard, dat in dit derde deel van blz. 698-710 een dwars gedrukte korte geschiedenis van de gehele Europese literatuur, kunst en muziek gegeven wordt. De letter is wat klein voor oude ogen, maar de gegevens zijn wonderbaarlijk talrijk op zo kort bestek.

P. de Bruin



Leuven
Philosophisch en Theologisch College S.J.

Uit het atelier van Rubens

LEONARDUS LESSIUS S.J.

(1554-1623)

Bij het vierde eeuwfeest van Lessius' geboorte

De 1e October 1554 werd te Brecht, als vierde kind van de welgestelde familie LEYS, een jongen geboren, die bij het doopsel, naar de Patroon van zijn parochie, Leonardus werd genoemd. In zijn humanistische omzetting, LESSIUS, zou deze naam beroemd worden in de Nederlanden en in het Europa van de Contra-Reformatie.

Brecht ligt niet ver ten oosten van de baan Antwerpen-Breda, op enkele kilometers van Hoogstraten. Men leeft er rustig en vroom. Nu nog ontmoet men in deze streken een liefde voor studie en kunst, die geen stadse prikkels nodig heeft om te bloeien. Vóór LESSIUS' geboorte was Brecht een eigen latijnse school, „Roma", rijk geweest, waaruit verscheidene humanisten waren voortgekomen. LESSIUS scheen eerst ook deze weg te zullen opgaan, toen hij als student in de Artes tot „primus" werd uitgeroepen aan de Leuvense Alma Mater. Op 23 Januari 1572 trad hij in de Jezuïetenorde. Na zijn noviciaat in Leuven en Sint-Omaars, wordt hij als jong religieus professor in de filosofie aan het pas gestichte Jezuïetencollege te Dowaai. Na een verblijf te Luik reist hij naar Rome, waar hij de colleges volgt van BELLARMINO en SUÁREZ aan het Collegium Romanum. In 1585 keert hij terug naar de Nederlanden, en wordt professor in de theologie aan het jonge Jezuïetencollege te Leuven. Hier zou hij voortaan verblijven, met korte onderbrekingen, tot aan zijn dood op 15 Januari 1623. Hij stierf als een beroemd man in geur van heiligheid.

Deze roem lijkt in onze dagen enigszins te zijn verbleekt. Zijn naam vindt men nog vermeld in de meeste boeken van dogma en moraal. Hij schijnt echter onze tijd niet meer zo aan te spreken. Voorzeker het theologisch werk, dat hij leverde, was niet zo scheppend en geniaal, dat het ook nu nog leiding zou kunnen geven. Zijn gezag en zijn waarde liggen elders, in zijn getuigenis van absolute wetenschappelijke eerlijkheid en priesterlijke vroomheid.

Als wetenschapsman trof hij zijn tijdgenoten door zijn heldere beknoptheid en scherpte van geest. Na een eerste ontgoocheling, juist wegens deze ongewone soberheid in de uitwerking, zou zijn *De Iustitia et Iure* hèt moraalboek worden van zijn tijd, en gedurende zijn leven 20 uitgaven kennen. Ons treft wellicht nog meer de degelijkheid, waarmede deze door ziekte en politieke beroerten zo geplaagde man zich had ingewerkt in de ingewikkelde praktijken van het opkomend kapitalisme. Moralisten zijn dikwijls erg bedreven in de theorie, zegt de beroemde economist van Harvard University, J. A. SCHUMPETER, maar praten te gemakkelijk over de feiten heen. „This was not so with the great Jesuits of the sixteenth and seventeenth century. .... to put it bluntly, they always knew what they were talking about" (B. DEMPSEY, *Interest and Usury,* Washington, 1943, blz. X). Dit belangrijk aspect van

LESSIUS' werk verdiende een uitvoerig onderzoek ; door onvoorziene moeilijkheden is het, helaas, nog niet zo ver gevorderd, dat wij het hier reeds kunnen publiceren.

Helderheid, uitgebreide belezenheid en evenwichtige uitbouw van het dogma waren zijn grootste hoedanigheden als theoloog. Zo lezen wij bij Dr F. X. DE RAEDEMAEKER, hoe LESSIUS de studie van de Griekse Patristiek en van Sint THOMAS wist te verenigen met vroomheid en gebed in zijn *De Perfectionibus Moribusque divinis*.

Opvallend is het ook, hoe deze rustige en bescheiden man niet terug schrikt voor zijn wetenschappelijke verantwoordelijkheid, en met durf naar nieuwe inzichten zoekt in moeilijke vragen. Dr J. DE FRAINE laat ons zien, hoe LESSIUS, zij het met minder succes, een der eersten is geweest, die het delicate en nog braak liggende probleem van de inspiratie van de H. Schrift heeft aangedurfd.

Voor ons Nederlanders heeft LESSIUS zich zeker op uitzonderlijke wijze verdienstelijk gemaakt door zich op te werpen tot verdediger van RUUSBROEC. In hem mogen wij bewonderen een van de laatste grote vertegenwoordigers van onze eigen grote Nederlandse spirituele school. Midden in de Renaissance, juist vóór de grote beproevingen, die de Zuid-Nederlandse kultuur en traditie voor eeuwen zou doen ondergaan in vergetelheid en verbastering, bleef hij getrouw aan de leer van HADEWYCH, RUUSBROEC, THOMAS VAN KEMPEN en GEERT GROTE. Dr A. AMPE van het Ruusbroec-Genootschap heeft dan ook met speciale voorliefde dit minder bekende aspect van LESSIUS naar voren gebracht.

In fierheid en vreugde gedenkt ons tijdschrift „Bijdragen" deze grote Nederlander. Onze tijd is, als de zijne, een tijd van beproeving en leed, een tijd ook van onzekerheid en zoeken. Noeste studie van de bronnen van het christelijk geloof, ruim begrip voor de noden en de vragen van onze tijdgenoten, durf en beginselvaste trouw, waar het de absolute eisen geldt van de Goddelijke Openbaring, nederige dienst van de Kerk in haar strijd om de waarheid, de eeuwige en de aardse, vrome priesterlijke toewijding van het hele leven : dit alles leert ons LESSIUS nog op deze dag. Trouw aan eigen aard en breed-katholieke liefde voor de mens in zijn lichamelijke en geestelijke noden zijn nog immer actueel. Daarom ook dit speciaal nummer.

REDACTIE

DE „DE PERFECTIONIBUS MORIBUSQUE DIVINIS" VAN L. LESSIUS

Over de „goddelijke namen" vóór Lessius

Toen in de maand September van het jaar 827 de gezanten van de byzantijnse keizer Michaël de Stotteraar te Compiègne aankwamen en aan de koning van Frankrijk Lodewijk de Vrome vanwege hun meester de griekse handschriften van de werken van PSEUDO-DIONYSIOS als geschenk overhandigden, vermoedden ze voorzeker niet, welke enorme invloed deze boeken op het christelijk denken van het Westen zouden uitoefenen.

De kostbare codices —het zogenaamd „Corpus Dionysianum" [1]) —bevatten vier boeken : *De hierarchia caelesti, De hierarchia ecclesiastica, De divinis nominibus, De theologia mystica,* en tien korte brieven waarin zowel de inhoud als de stijl van de boeken te herkennen valt.

Iedereen in het Oosten schreef deze werken toe aan Dionysios de Areopagiet, die te Athene door de H. Paulus werd bekeerd, en het Westen nam deze onechte toekenning des te gereder aan, daar de H. Dionysius als de apostel van Gallië en de eerste bisschop van Parijs werd beschouwd.

Lodewijk de Vrome gaf de geschriften ter bewaring aan de abdij van Saint Denis, waar de abt HILDUINUS ze in het latijn vertaalde. Ietwat later, ca. 858, volgde een tweede vertaling van SCOTUS ERIUGENA op last van Karel de Goede vervaardigd. De hoogscholastiek gebruikte echter bij voorkeur een derde vertaling, die een Ierse monnik JOANNES SARRACENUS in de tweede helft van de twaalfde eeuw had gemaakt op aanvraag van de toenmalige abt van Saint Denis, Odon de Deuil. ROBERT GROSSETESTE vertaalde enkele decenniën na Joannes Sarracenus opnieuw het Corpus Dionysianum.

ALBERTUS DE GROTE had een bijzondere verering voor Dionysios en ca. 1250 commentarieerde hij voor zijn studenten de *De divinis Nominibus.* Van deze lessen bestaat er een tot nog toe niet gedrukte *Reportatio.* Zij vielen in goede aarde bij een zijner jonge medebroeders THOMAS VAN AQUINO [2]). Deze schreef zelf tien jaar later met als basis de vertaling van

---

[1]) Een kort overzicht van de geschiedenis van het C.D. vindt men in : *S. Thomae Aquinatis In Librum Beati Dionysii Expositio,* Roma, Marietti, 1950, blz. XI-XXIV ; dit overzicht is van de hand van D. P. CARAMELLI.

[2]) „Als Albert das damals noch allgemein für echt angesehene Buch des Pseudo-Dionysios : *De Divinis Nominibus* erläuterte, bot sich, ebenso liebenswürdig als ahnungslos, ein Mitschüler des Aquinaten als Repetitor an. Dieser nahm bescheiden an. Aber kaum hatte jener begonnen, als er stockte. Da, ‚als hätte Gott ihm plötzlich die Zunge gelöst', fuhr Thomas selbst fort, und wiederholte nicht bloss die Vorlesung Alberts, sondern fügte noch wertvolle Ergänzungen hinzu. Nun wurden die Rollen vertauscht. Der Gefährte bat den Heiligen ihm als Repetitor zu dienen". A. WALZ, *Thomas von Aquin,* Basel, 1943, blz. 40-41.

Sarracenus, een uitvoerig commentaar op het zelfde boek van Dionysios [3]). Dit werk van S. Thomas is de wetenschappelijke, technische vóórstudie voor al zijn latere theologische geschriften, hetgeen reeds blijkt uit het aantal citaten uit Dionysios, die alle werken van Thomas doorvlechten. Alleen de *De divinis Nominibus* vond DURANTEL 899 maal geciteerd [4]). Toen de scholastiek in de nominalistische crisis verkeerde en zich een mystieke richting aftekende in het Westerse denken, werkte de invloed van de Pseudo-Dionysios sterker door dan ooit. Opvallend zijn de overeenkomsten van de apophatische theologie van zijn geschriften met de „docta ignorantia" van de Kardinaal van Cues, en een jonge Limburger, HENDRIK LEEUWEN van Rijkel, een tijdgenoot van CUSANUS, zal, in het klooster getreden, als DIONYSIUS DE KARTHUIZER door zijn talrijke geschriften o.m. door een commentaar op de *De divinis Nominibus* bekend worden.

Ook de humanisten interesseerden zich voor de werken van Dionysios. Ze werden vertaald door de humanist MARSILIUS FICINUS, en alhoewel Lorenzo Valla en Erasmus de onechtheid van deze geschriften hadden aangetoond, toch werden ze door de benedictijn JOACHIM PERIONIS in het midden van de 16e eeuw opnieuw vertaald. LEFEVRE D'ETAPLES, CLAUSERUS en de Jezuieten LANSELIUS en CORDERIUS hebben tot in de 17e eeuw door commentaren en vertalingen de gedachte van de Pseudo-Areopagiet in ere gehouden [5]).

Intussen kende de posttridentijnse theologie vooral in Spanje een nieuwe bloei, in hetgeen men heeft genoemd de *Secunda Scolastica* [6]). Voor zover deze nieuwe theologie van BANEZ, MEDINA, ALVAREZ DE LEMOS, VASQUEZ, SUAREZ hoofdzakelijk bestaat uit commentaren op S. Thomas' Summa Theologiae kan men de invloed van de werken van de Pseudo-Dionysios daar niet uit wegdenken. En al mocht men proberen, dit te doen, dan zou dat toch onmogelijk zijn voor LEONARDUS LESSIUS, in onze gewesten de voornaamste vertegenwoordiger van die *Secunda Scolastica*. Hij heeft niet alleen op zijn beurt de Summa gecommentarieerd en zich verdiept in de studie van het Corpus Dionysianum, maar zijn na *De Iure et Iustitia* meest bekende werk draagt een titel, die onmiddellijk de gedachte aan de Pseudo-Areopagiet oproept: *De perfectionibus et moribus divinis*.

Ontstaan en kenmerken van Lessius' „De perfectionibus"

LESSIUS was waarschijnlijk de eerste, die aan het scholasticaat te Leuven voor zijn lessen niet meer de *Sententiae* van PETRUS LOMBARDUS maar de

---

[3]) De datering van de *Expositio in Dionysium De Divinis Nominibus* is onzeker. DURANTEL stelt voor: 1260; MANDONNET: 1261; FEDER: vóór 1268. Cfr. M. GRABMANN, *Die Werke des hl. Thomas von Aquin*, Beiträge zur Gesch. der Philos. u. Theol. des MA., Münster, 1949, blz. 364.

[4]) J. DURANTEL, *Saint Thomas et le Pseudo-Denys*, 1919, blz. 60.

[5]) Er bestaat nog geen volledige studie over de invloed van de geschriften van de Pseudo-Dionysios in de theologische en philosophische literatuur van het Westen. Enkele gegevens vindt men bij P. GODET, in Dict. Th. Cath. IV, col. 430-436.

[6]) Cfr. C. GIACON, *La Secunda Scolastica*, Milano, I, 1944; II, 1946.

Summa van S. THOMAS als tekstboek koos. Tweemaal heeft hij de Prima Pars, die de thomistische Nomina Divina bevat, voor zijn leerlingen gecommentarieerd. Zelf vermeldt hij in de Opdracht van zijn boek, dat er vele jaren zijn verlopen tussen de beide cursussen over de Prima Pars [7]). Deze jaren moeten noodzakelijkerwijze worden geplaatst tussen 1585 en 1601, het begin en het einde van zijn professoraat te Leuven. Verder deelt Lessius mede dat zijn Provinciaal, P. Franciscus Flerontinus, hem heeft verzocht, over de goddelijke volmaaktheden een boek te schrijven „quod simul intellectum pascere et affectum moresque posset componere". Dit moet gebeurd zijn na het professoraat van Lessius, daar P. Flerontinus Provinciaal was van 1605 tot 1612. Lessius heeft zich dan aan het werk gezet, echter niet vóórdat hij zelf, zo zegt hij, door voortdurende meditatie in de mate van het mogelijke de zoetheid van die dingen, n.l. van de beschouwing der goddelijke volmaaktheden, had gesmaakt [8]). In 1606 of 1607 heeft hij het nog onvoltooide handschrift aan de Provinciaal overgemaakt, maar de tijd ontbrak hem, om het te voltooien en uit te geven, zo deelt hij ons in het voorwoord mee. Na „dertien of veertien" jaar heeft hij eindelijk de tijd gevonden, om de twee laatste boeken te schrijven en het geheel voor te leggen aan de censuur van de opvolger van P. Flerontinus, P. Scribonius, die op 3 Aug. 1619, het laatste jaar van zijn provincialaat onder het generalaat van P. Mucius Vitelleschi zijn goedkeuring gaf. Het boek werd dan gedrukt te Antwerpen bij Plantijn met de privilegies van keizer Matthias en de prinsen Albert en Isabella; het draagt de datum 1620. Het is een mooie plantijnse uitgave in groot octavo, 592 blz. druk alleen voor de tekst. Deze is voorafgegaan eerst door een vriendelijke opdracht aan Antonius de Winghe abt van de abdij van Liessies (Henegouwen), waarmee Lessius sedert jaren bevriend was. Daarop volgt het voorwoord, waarin hij ons meedeelt, met welk doel en in welke geest zijn werk werd geschreven. Hierin rechtvaardigt hij ook de tamelijk lange titel: *De perfectionibus moribusque divinis*. De goddelijke volmaaktheid, zo schrijft hij, is in wezen absoluut enkelvoudig, maar ons beperkt menselijk verstand kan ze slechts door formeel verschillende begrippen uitdrukken. Zo rechtvaardigt hij de meervoud-vorm van de titel: *de perfectionibus*. Hij heeft er aan toegevoegd: *et de moribus*, omdat de goddelijke volmaaktheden als de eminente voorbeelden zijn van de zedelijke deugden, zodat zij ook „mores" kunnen worden genoemd. De scholastieke doctoren, zegt hij, plegen ze „attributen" te noemen, om te laten uitkomen, dat er tussen deze goddelijke eigenschappen in zichzelf beschouwd geen reëel onderscheid bestaat [9]). Over de mogelijkheid, om aan zijn boek de dionysiaanse titel „de nominibus divinis" te geven, spreekt hij niet.

---

[7]) „Postquam eam materiam, explicando primam Partem Summae Theologiae S. Thomae bis interposito multorum annorum curriculo pertractassem ...." (*Dedicatio*).

[8]) „Feci id lubens, adhibita sedula meditatione, ut prior ipse, quantum possem, degustarem illarum rerum suavitatem" (Ibid.).

[9]) „Doctores scholastici *Attributa divina* vocare solent, ut insinuent inter illa ex parte rei non esse distinctionem, sed solum ex nostra conceptione, dum vario modo varioque conceptu ea Deo tribuimus" (*Praefatio*).

Tenslotte vinden we in het voorwoord de indeling van het gehele werk. Het zal bestaan uit veertien boeken, ingedeeld in drie reeksen, en waarvan elk een der goddelijke volmaaktheden, soms met haar vertakkingen, behandelt. De eerste reeks omvat de eigenschappen, die we op een zekere wijze vereenzelvigen met de goddelijke essentie, en die bij gevolg niet aan het schepsel kunnen worden meegedeeld : dit zijn de Oneindigheid, de Onmetelijkheid, de Onveranderlijkheid, de Eeuwigheid. In een tweede reeks van vier komen de volmaaktheden ter sprake, die op een analoge wijze ook aan het schepsel kunnen worden toegekend, alhoewel zij op zichzelf geen relatie tot actueel bestaande schepselen mede-uitzeggen, zoals de Almacht, de Wijsheid, de Volmaaktheid, de Heiligheid. Tenslotte zijn er zes attributen, die een relatie tot actueel bestaande schepselen insluiten : de Benignitas of zichzelf wegschenkende goedheid het Dominium of de macht, de Voorzienigheid, de Barmhartigheid, de Rechtvaardigheid en het Laatste Doeleinde.

Opvallend is de ongelijke omvang van deze veertien boeken. Terwijl de acht eerste in de uitgave van 1620 samen slechts 104 blz. beslaan, worden de 488 overige bladzijden door de zes relatieve eigenschappen in beslag genomen. De oorzaak hiervan ligt in het feit, dat de zgn. relatieve eigenschappen aan Lessius de gelegenheid bieden, om de hele theologie in de Nomina divina te betrekken. Zo behandelt hij in de Barmhartigheid de Christologie : de Menswording en al de aspecten van de Verlossing als tekenen en werken van de goddelijke barmhartigheid. De rechtvaardiging en het tractaat van de Eucharistie bekleden in dit boek een belangrijke plaats. Het boek over de Rechtvaardigheid is een soort moraaltheologie van de geschiedenis geworden, die Lessius beschouwt als een aaneenschakeling van goddelijke straffen voor de zonde, hetgeen weer aanleiding geeft tot een uiteenzetting over het kwaad, de zonde, de eschatologie en de hel. In het laatste boek heeft hij o.m. een korte verantwoording gegeven van zijn leer over de genade en de voorbestemming. Zo is de *De Perfectionibus* een theologisch leesboek geworden, waarin alleen een iet of wat uitgebreide leer over de H. Drievuldigheid ontbreekt.

Elk boek is ingedeeld in hoofdstukken, van drie voor de Goedheid tot een en dertig voor de Rechtvaardigheid. Deze hoofstukken bevatten de theoretische uiteenzetting van de theologische leer, behalve het voorlaatste, dat meestal de practische ascetische lessen opsomt, die uit de beschouwing van de behandelde volmaaktheid voortvloeien, en het laatste hoofdstuk, dat steeds een *Recollectio precatoria* bevat, waarin Lessius zich biddend richt tot God, beschouwd in zijn Oneindigheid, zijn Goedheid, zijn Voorzienigheid enz..., naargelang de inhoud van het boek. Zo heeft men voor elke volmaaktheid een didactische uiteenzetting —veruit het langste deel —, gevolgd door een ascetisch-moraliserende beschouwing en een biddende uitstorting van het gemoed.

Zoals het is opgevat en uitgewerkt, staat heel dit boek in het teken van de posttridentijnse theologie, waarvan de methode werd vastgelegd door MELCHIOR CANO (1509-1560) in zijn bekend werk *De Locis theologicis* [10]).

[10]) Cfr. J. BEUMER, *Positive und spekulative Theologie*. Scholastik, 29 (1954) 53-72.

Cano reageerde tegen de philosophische haarkloverijen van de late scholastiek, en wilde de H. Schrift en de Traditie als de eigenlijke basis van de theologische wetenschap weer in eer herstellen. Hij onderscheidde voor het eerst systematisch tussen de speculatieve en de positieve theologie. De eerste beschouwde hij als de rationele deductie uit de gegevens van de Openbaring; de tweede moet het feit van deze gegevens historisch en critisch vaststellen. Na Cano hebben de voornaamste scholastieken van de 16e en 17e eeuw naar een evenwicht gezocht tussen de argumentatie uit de Schriftuur en de Vaders enerzijds en de rede, de „rationes" anderzijds.

Ook Lessius heeft in zijn *De Perfectionibus* naar dit evenwicht gestreefd en tevens aan zijn boek een minder technische, een vrijere allure willen geven, dan die, waardoor de scholastieken, zijn grote voorbeelden, zovele lezers van de Renaissance-tijd afschrikten. „De schrijftrant, zegt hij in zijn *Inleiding*, zal niet helemaal scholastisch zijn maar ietwat vrijer, zodat deze dingen niet hoe dan ook zouden begrepen worden, maar aan de lezer op een zekere uitvoerige en wijdse manier (amplo quodam et splendido modo) zouden worden voorgesteld... Hetgeen niet kan geschieden, wanneer men blijft stilstaan bij sommige spitsvondigheden en subtiliteiten, die alleen het dispuut ten doel hebben. We zullen nochtans trachten alles zo uit te leggen, en voor de ogen van de geest voor te stellen, dat zoveel mogelijk in elk punt inzicht kan worden verkregen, door het aanwenden van de natuurlijke rede, van het gezag der heilige Vaders en vooral van de heilige Schrift" [11]).

„Amplo quodam et splendido modo": hierin is Lessius niet te kort geschoten. Wanneer men zijn boek volhardend en aandachtig leest, dan heeft men soms de indruk te vertoeven in de hoge, luchtige, versierde ruimte van een barokkerk: een schoonheid uit het verleden weliswaar, maar die we toch niet gaarne in ons artistiek patrimonium zouden missen. Er ligt onmiskenbaar iets van de geest van de barok in dit boek, in zijn weelde van opsommingen en indelingen, in de rhetoriek van de uitdrukking. Er zijn twaalf wonderen in Christus' aanwezigheid in de H. Eucharistie [12]), zeven manieren, waarop de duivel ons oordeel benevelt [13]); in de providentiële act van de *permissio* onderscheidt men zeven momenten, waarvan er sommige verder worden onderverdeeld [14]); we hebben tien redenen, om God te dienen [15]); de Voorzienigheid regelt het ondermaanse door de bemiddeling van de bewegende krachten der hemellichamen. Want vandaar, zegt Lessius, „komen voort de winden en de stormen, donder en bliksem, sneeuw en hagel, wolken en regen, warmte en koude, droogte en overstromingen, gezonde en verpes-

---

[11]) „Modus tractandi non erit omnino scholasticus, sed nonnihil liberior, ut res illae non solum utcumque intelligantur, sed amplo quodam et splendido modo menti Lectoris obiiciantur... Quod non fit, cum in minutiis et subtilitatibus quibusdam, solum ad disputationem comparatis, haeretur. Omnia tamen conabimur sic explicare et mentis oculis obiicere, ut quantum fas est, intelligi possit ratio singulorum, adhibita ratione naturali, et auctoritate sanctorum Patrum et praesertim S. Scripturae...." (*Praefatio*).

[12]) L. XII, c. 16, par. 131 en vlg.

[13]) L. XIII, c. 4.

[14]) L. XI, c. 6.

[15]) L. XII, c. 19.

tende lucht, zoveel vuurverschijnselen in de lucht, zoveel gekleurde taferelen in de wolken. In de zee, die rusteloze beweging, waardoor zij als een levend wezen zich voortdurend geheel nu eens naar dit, dan weer naar een ander deel van haar onmetelijke bedding beweegt; zonder nog te spreken van de eindeloze stormen, waardoor zij nu eens zich in de diepte van de afgrond schijnt te storten, dan weer zich tot in de hoge wolken schijnt te verheffen..." En hierop volgt een even gedetailleerde beschrijving van al hetgeen gebeurt op of onder de aarde [16]). Er komen zo honderd staaltjes voor van een zekere welsprekendheid, die aan deze scholastiek een geheel eigen karakter verleent.

Dit is nog meer opvallend, wanneer de enumeraties zich onder vorm van contrast voordoen: „Zonder kwantiteit zijt Gij groot, roept Lessius uit in het boek over de goddelijke Goedheid, zonder kwaliteit goed, zonder getal oneindig, zonder vorm schoon, zonder tijd eeuwig, zonder ruimte onmetelijk, zonder uitgebreidheid verspreid, zonder menigvuldigheid volmaakt, zonder plaats de allerhoogste!" [17]). De beschrijving van de val der engelen, van de zondvloed, van de ondergang van Sodoma en Gomorrha, van de tien plagen van Egypte, van de negentien apocalyptische rampen doen denken aan die reusachtige schilderijen van de barokperiode met hun duizelingwekkende historische en allegorische motieven van vallende engelen, brandende steden en vechtende ruiters.

De goddelijke Onmetelijkheid, wordt ergens door Lessius beschreven als een zekere „capacitas, spaciositas seu laxitas" [18]). Niet alleen deze opsomming van drie schakeringen van eenzelfde denkbeeld, maar ook de gedachte, die zij opwekken, zijn karakteristiek voor de stijl van zijn werk. Tot deze „modus amplus en splendidus" behoort ook die weelde van citaten uit de H. Schrift en de Kerkvaders en de vele verwijzingen naar oudere en jongere scholastieken. Deze talloze teksten komen getuigen voor de goddelijke volmaaktheden. Soms met tien tegelijk worden ze opgeroepen en zoals in de Disputa van Raphaël in hun onoverzienbare veelheid geschaard rond het éne onuitsprekelijk Middelpunt [19]). Zelfs het klaarblijkelijk genoegen, waarmee Lessius een Grieks citaat aanhaalt of bij gelegenheid van een betwistbare of verkeerde latijnse vertaling de oorspronkelijke griekse tekst ter controle aanvoert, deze philologische penseelstreekjes, behoren tot hetgeen we zouden willen noemen de barokke allure van Lessius' boek [20]).

---

[16]) L. XI, c. 8.

[17]) L. VIII, c. 3, par. 20.

[18]) L. II, c. 4, par. 25.

[19]) In de vijf korte hoofdstukjes over de goddelijke Onmetelijkheid telden we tien citaten uit de H. Schrift, elf uit de Kerkvaders, de drie uit Pseudo-Dionysios niet meegerekend, en vijf scholastieken worden aangehaald.

[20]) Lessius citeert graag Griekse teksten van de Kerkvaders en vergelijkt dikwijls de teksten van de Vulgata met het oorspronkelijke Grieks. Zijn biografen vertellen, dat hij eens, zelf nog geen Grieks kennend, twee zijner confraters in die taal hoorde spreken. Hij besloot op staande voet ze machtig te worden en oefende zich o.a. met hetgeen aan tafel werd voorgelezen voor zichzelf in het Grieks te vertalen. Zo kon hij weldra de Pseudo-Dionysios in de oorspronkelijke taal lezen.

Maar reeds te lang stonden we stil bij de uitwendige vorm van dit werk. Zijn reële inhoud verdient niet minder onze aandacht.

Het probleem der goddelijke volmaaktheden

Wat het eigenlijke onderwerp van de *De divinis Perfectionibus* betreft, dit is wel een der hoogste en der moeilijkste, waarmee een philosoof en een theoloog zich kan bezig houden.

Voor het godsdienstig gemoed is er niets zo natuurlijk, zo vanzelfsprekend als God aan te roepen onder vele namen. Het gebed van Nehemias is daar een voorbeeld van: „Jahweh, Heer en God, Schepper van alles, Ontzagwekkende en Machtige, Rechtvaardige en Barmhartige, Gij alleen zijt koning en goed! Gij alleen geeft het leven, Gij alleen zijt rechtvaardig, almachtig en eeuwig. Gij zijt het, die Israël redt uit alle nood!" [21]). In elke religieuze literatuur kan men dergelijke litanieën van de goddelijke volmaaktheden aantreffen.

Maar wanneer de nadenkende geest zich over deze spontane „polyonimie" gaat bezinnen, komen allerlei fundamentele moeilijkheden opdagen. Al die namen zijn toch ontleend aan onze menselijke ervaring, ervaring van macht, van rechtvaardigheid, barmhartigheid enz... Indien nu God het absolute, éne, transcendente wezen is, een zuivere en onbegrensde oceaan van zijn, hoe kunnen we dan deze zeer menselijke kenmerken, die door hun veelheid zelf hun begrensdheid verraden, zinvol aan de Ene en gans Andere toekennen? Kunnen deze namen wel iets anders zijn dan geïdealiseerde menselijke kwaliteiten, die we steeds in een concrete zeer onvolmaakte vorm in onze dagelijkse ervaring aantreffen [22])? Is het geen zelfbedrog er een Wezen mee te sieren, dat aan geen enkel dezer attributen behoefte heeft? Is dit tenslotte geen alienatie, geen tot mislukking gedoemde poging, om de concrete strijd om meer rechtvaardigheid, meer goedheid, meer liefde, meer begrip en wijsheid te ontwijken en zich tevreden te stellen met een ingebeeld alibi, waar de volmaaktheid als met een slag wordt bereikt [23])? Zelfs christelijke denkers zien in de goddelijke namen een anthropomorphisme, waardoor de zuiverheid van het goddelijk mysterie wordt vertroebeld en ontwijd. „Wanneer we over God spreken, zegt Gabriel MARCEL, is het niet over God, dat we spreken" [24]). Het heeft zin aan een concrete, menselijke of zuiver stoffelijke realiteit, aan een ding, attributen toe te kennen en b.v. te zeggen: deze steen is hard, rond, warm. Maar het is eigenlijk

---

[21]) II Mach. c. 1, 24-25.

[22]) Deze moeilijkheid werd door RENAN als volgt geformuleerd: „L'anthropomorphisme populaire est le grand écueil que la théodicée philosophique cherche à éviter, et elle a raison; mais il est un autre anthropomorphisme dont il lui est impossible de se débarrasser, et qui est intérieur à la tentative même: c'est l'anthropomorphisme psychologique" (*Fragments philosophiques*, 1876, blz. 324).

[23]) Zo interpreteerde FEUERBACH de „goddelijke attributen" in *Das Wesen des Christentums* (1841).

[24]) In zijn *Journal métaphysique* besluit MARCEL uit het feit, dat de goddelijke essentie door de mens niet kan worden gekend, dat we over God geen enkel oordeel kunnen uitspreken, immers: „il n'y a de jugement possible que sur l'essence" (blz. 64-65).

een godslastering te beweren : God is goed, wijs, oneindig, eeuwig enz. . . , want dit alles zijn tenslotte eindige attributen, het zijn begrippen en woorden, die wij uit onze menselijke ervaring door eeuwenlang nadenken hebben gepuurd. Overigens indien de mens tot de idee van God is gekomen, om aan de veelvuldigheid de steun te verzekeren van de eenheid, aan de samengesteldheid die van de enkelvoudigheid en aan alle onvolmaaktheden die van de zuivere volkomenheid, hoe kunnen dan de veelvuldigheid, de samenstelling en de onvolmaaktheid van onze begrippen ons enige dienst bewijzen, om God te noemen ? M. a. w. wanneer wij God met deze namen noemen, vergissen we ons dan niet, en noemen we dan eigenlijk niet onszelf, ons beter zelf ? Ofwel is het ernst met de transcendentie en dan zijn alle namen ontoereikend, om God te noemen ; ofwel houden we vast aan de goddelijke attributen, maar dan blijken zij slechts naar menselijke volmaaktheden te verwijzen.

Dit probleem ligt aan de grondslag van de *De Perfectionibus* van LESSIUS. Hij heeft er de algemene oplossing aan gegeven, die hij in de traditionele katholieke theologie vond, en meer speciaal betreffende de attributen van de goddelijke kennis en de goddelijke wil t. o. v. het heil van de mens heeft hij niet zonder veel moeite en tegenspraak zijn eigen mening ook in dit boek verdedigd.

De traditionele oplossing : de Pseudo-Dionysios en S. Thomas

De traditionele oplossing betreffende de attributen in het algemeen ligt reeds in al haar essentiële elementen in de *De divinis Nominibus* van de PSEUDO-DIONYSIOS bevat. Deze heeft aan de neoplatoonse philosophie de denkvormen ontleend, waardoor aan de goddelijke namen van de H. Schrift een intelligibele status kan worden gegeven. Aan het neo-platonisme, voornamelijk aan PROKLOS, ontleende de Pseudo-Areopagiet de idee, dat God het absoluut, het bovenwezenlijk, op zich bestaand Goede is ; dat het Goede zichzelf meedeelt ,,bonum est diffusivum sui", en dat het uit zijn oneindige rijkdom, door een vrij zichzelf wegschenken, zonder zich te verminderen, een onbepaald aantal wezens tot het leven roept, die in een steeds mindere mate aan zijn goedheid deelhebben. Zo ontplooide zich rond het oneindige Middelpunt een hiërarchie van wezens, die de Goedheid en de Schoonheid van het eerste Wezen als zovele stralen van deze geestelijke Zon weerspiegelen. Het eeuwige licht daalt langs de negen koren der engelen tot aan de mens en tot aan de stoffelijke dingen, waarin nog een laatste glimp van de eerte Lichtbron wordt waargenomen. De goedheid, de waarheid, de kennis stromen geleidelijk naar beneden, zo, dat de lagere wezens door het hoogste wat ze bezitten deel hebben aan het laagste van de hogere wezens : zo heeft de mens in zijn geest deel aan de kenniswijze van de laagste engel. Maar Dionysios heeft vooral de nadruk gelegd op de stijgende dialectiek, de ἀναστροφή waardoor al deze wezens, alhoewel essentieel blijvend wat ze zijn, streven naar de bron, waaruit ze zijn voortgekomen. Zij willen terug naar het Goede, niet in de zin, dat ze hun eigen wezensgraad zouden willen opgeven, om zich in God te verliezen, maar blijvend wat ze

zijn, streven ze door een natuurlijke begeerte naar een gelijkworden met het absolute Licht, door het licht, dat ze in zichzelf dragen, a. h. w. te verzamelen, te concentreren, en zo, elk op eigen, steeds beperkte wijze op God te gelijken [25]).

Wanneer nu de mens door zijn geest gedreven zich naar God richt, dan ziet hij tevens hoe alles, wat hij kent, uit het eeuwige Goede voortkomt, hoe alles er dus enigszins op gelijkt — want elk effect draagt steeds a.h.w. de stempel, het merk van de oorzaak — en tevens hoe alles tenslotte van de schoonheid en het zuiver-licht zijn van de eerste bron oneindig verwijderd blijft. In de beweging van de terugkeer vindt hij dus de goddelijke namen met als uitgangspunt de oorzakelijkheidsrelatie van het geschapene tot God. Maar door het feit zelf wordt de beperktheid eigen aan elke participatie genegeerd, zodat de transcendentie van God kan betekend worden. God noemen is voor Dionysios de act zelf, waardoor de menselijke geest streeft naar Gods gelijkenis, en alhoewel zichzelf blijvend, zich in zichzelf verzamelt en de absolute eenheid van God nastreeft. Door God te noemen verheft de menselijke geest zich tot het Onnoembare. En zo kan men aan God vele namen geven — hij is πανώνυμος — vermits al, wat is, zijn volmaaktheid weerspiegelt; daar men weet, dat geen enkele naam, aan het eindige ontleend, Hem kan uitzeggen is Hij ἀνώνυμος, niet omdat hij te arm zou zijn, om een naam te dragen, maar omdat Hij boven alle namen oneindig verheven is: Hij is ὑπερώνυμος.

Op deze wijze zijn de goddelijke namen weliswaar eigen aan een menselijke kennis — hoe zou het anders kunnen? — maar het anthropomorphisme, het psychologisme in divinis wordt vermeden door het negatief moment, dat in de verheffing van de eindige geest tot God besloten ligt en dat de transcendentie waarborgt. We affirmeren een Wezen, dat als laatste bron van elk denken en elk zijn de menselijke wijze van denken en van zijn oneindig overstijgt.

Deze neo-platoonse verklaring van de goddelijke namen heeft S. THOMAS als grondslag gebruikt in zijn natuurlijke godsleer [26]). Van dit standpunt uit zou men zijn commentaar op de *De divinis Nominibus* van de Pseudo-Areopagiet kunnen beschouwen als de basis van heel zijn oeuvre, voor zover dit door de Godsleer wordt beheerst. In dit commentaar heeft hij de dikwijls duistere, onsystematische, gewrongen en uiterst gespannen gedachte van de Areopagiet a.h.w. getoetst aan de heldere intelligibiliteit van de aristotelische denkmethode [27]). Zijn eigenlijke theorie van de Nomina divina heeft

---

[25]) O. SEMMELROTH, *Die Lehre des Ps.-Dionysius Areopagita vom Aufstieg der Kreatur zum göttlichen Licht*. Scholastik, 29 (1954) blz. 24-52.

[26]) S. Thomas was natuurlijk niet de eerste om Dionysios' leer te benutten, maar hij is met de Areopagiet zelf de rechtstreekse bron van de *De Perfectionibus* van Lessius. Over de ontwikkeling van de leer van de goddelijke attributen tot vóór Thomas, cfr. E. SCHLENKER, *Die Lehre der göttlichen Namen in der Summa Alexanders von Hales*, Freiburg i. Br., 1938.

[27]) Zelfs bij een oppervlakkige lezing van het commentaar van S. Thomas op de *De Divinis Nominibus* blijkt het, hoe hij er steeds op bedacht is, de hyperbolische en pleonas-

hij dan samengevat in de twaalf artikelen van de dertiende quaestio van de Prima Pars van de Summa. Daar vinden we de klassiek geworden distincties van het „id quod significatur" en de „modus significandi", tussen het „unite et simpliciter" en het „diverse et multipliciter", tussen de „univocitas, aequivocitas, analogia", tussen de „res significata" en de „ordo impositionis" tussen het „id a quo" en het „id ad quod nomen imponitur ad significandum". Dit is aristotelische acribie, toegepast op de neo-platoonse dialectiek.

Deze theorie van de Nomina divina vindt men dan verder toegepast in het tractaat De Deo uno et trino van de Prima Pars, meer speciaal in de quaestiones, die handelen over de enkelvoudigheid, de goedheid, de oneindigheid en de andere goddelijke attributen.

Dezelfde theorie vinden we terug in de vroegere grote werken: het Commentaar op de Sententies, de Quaestiones Disputatae De Veritate, De Potentia, en ook in het Compendium Theologiae.

Lessius en de Nomina divina

Heel de scholastiek is afhankelijk van deze dionysiaans-thomistische synthese, en aan deze bron heeft ook LESSIUS zijn leer over de goddelijke attributen ontleend.

Hij had er een onmiddellijke kennis van. Zoals we boven zagen commentarieerde hij gedurende zijn professoraat tweemaal het tractaat De Deo van de Prima Pars. Verder bezat hij ook een persoonlijke en diepgaande kennis van de Pseudo-Areopagiet. In de opdracht van zijn *De Perfectionibus* erkent hij uitdrukkelijk al, wat hij aan zijn geschriften is verschuldigd. „Niet weinig hebben me geholpen, zo schrijft hij, het hemels opus van de H. Dionysius Areopagita, waarvan de lezing, vooral in de oorspronkelijke taal, mij sedert meer dan veertig jaar voortdurend tot grote vreugde is geweest. Niemand, die zijn hoogst verheven leer en zijn meer dan menselijk uitdrukkingsvermogen heeft begrepen, zal aangaande de waarde van deze schrijver enige twijfel kunnen koesteren [28]).

Wanneer we nu de vraag stellen: heeft Lessius, die beschikte over zulke eerste-rangsbronnen, iets persoonlijks bijgedragen tot de problematiek van de Nomina divina, heeft hij door een geniaal inzicht die drang van de menselijke geest naar het oneindige verder gepeild, dan moeten we eerlijk erkennen: dat heeft hij niet gedaan. Hij leefde in de tijd van de Secunda Scolastica, en de vele schitterende namen van deze periode ten spijt, kunnen wij haar niet als een geniale vernieuwing of verdieping beschouwen van de leer van S. Thomas, die ze anderszins met zovele en belangrijke commentaren heeft voorzien. Het was een karakteristiek tijdperk van epigonen, die de speculatieve problemen met compromissen trachtten op te lossen, een ver-

tische denk- en schrijfwijze van de Pseudo-Dionysios aan het aristotelisch syllogisme en de aristotelische categorieën te toetsen.

[28]) „Adiuvit non parum S. Dionysii Areopagitae caeleste opus, cuius lectione, in sua praesertim lingua, iam inde a quadraginta annis plurimum semper fui delectatus; de quo Auctore nemo dubitare potuit, qui sublimissimam ipsius doctrinam et plus quam humanum loquendi modum intellexerit".

bazende eruditie ten toon spreidden en zich vooral naar meer practische problemen voelden aangetrokken.

„In de annalen van de scholastische theologie, schrijft HURTER in zijn *Nomenclator*, is de periode van 1621 tot 1640 waarlijk glorievol. En alhoewel hier ook de Spaanse natie de meeste en voortreffelijkste theologen heeft voortgebracht, toch weze het me geoorloofd te beginnen met de Belgen, die kunnen fier gaan op degene, die ik steeds als het voorbeeld en het wezen zelf (exemplar et forma) van de ware theoloog heb beschouwd: Leonardus Lessius" [29]).

Hoezeer we ook geneigd zijn deze woorden van lof te onderschrijven, toch kunnen we niet uit het oog verliezen, dat deze scholastiek geen waarlijk levende philosophie noch theologie heeft voortgebracht, en dat Lessius, die ongetwijfeld van deze scholastiek was doordrongen, haar geen nieuwe wegen heeft getoond.

Om dit in te zien, volstaat het het eerste boek van de *De Perfectionibus*, dat handelt over Gods Oneindigheid te doorlopen.

De Oneindigheid van de goddelijke essentie, zegt hij, is de uiterst enkelvoudige en verheven synthese van alle volmaaktheden en zijnswaarden [30]). Alhoewel deze definitie van de Oneindigheid duidelijke sporen van het scotisme en het nominalisme vertoont, toch blijft Lessius evenals zijn meester Suarez trouw aan de thomistische stelling van de absolute goddelijke enkelvoudigheid. Geen loutere verzameling van attributen wordt door Lessius bedoeld. Hij verwerpt elk reëel onderscheid tussen de eigenschappen onderling en tussen deze laatste en de goddelijke essentie; zelfs de zwakste aller distincties, de distinctio modalis, die hij met Suarez doorlopend toepast in de metaphysiek van het geschapene, wordt uitdrukkelijk uitgeschakeld. Uit deze oneindigheid in volmaaktheid van God volgt zijn onbegrijpelijkheid voor elke eindige geest. Al de begrippen, die we op God kunnen toepassen, zijn bij gevolg noodzakelijkerwijze zowel negatief als positief, daar telkens de „modus concipiendi" moet worden genegeerd. Lessius sluit zich, zoals te verwachten was, zonder voorbehoud aan bij de apophatische theologie van Pseudo-Dionysios en neemt op zich, de „plus quam humanus modus loquendi S. Dionysii" voor het gewoon menselijk verstand toegankelijk te maken. Uitdrukkingen als ὑπέρφωτος, ὑπεράρχιος, ὑπερτελής betekenen eigenlijk, dat God boven elk licht, boven elk beginsel, boven elke volmaaktheid is verheven [31]). Alles is immers op een eminente wijze in God aanwezig, daar hij van alles de werkende, de voorbeeldelijke, de formele en de doeloorzaak is. Op

---

[29]) „Vere gloriosa est in *theologiae scholasticae* annalibus haec periodus (1621-1640). Quamvis vero natio *hispana* iterum et plurimos et summos protulerit theologos, liceat nobis initium sumere a *Belgis*, qui illo gloriari possunt, quem semper tamquam exemplar et formam veri theologi suspeximus, Leonardo Lessio" (*Nomenclator literarius theologiae catholicae*, III, Oeniponte, 1917, col. 621).

[30]) „Infinitudo itaque divinae essentiae, est omnis perfectionis et entitatis simplicissima et eminentissima complexio" (L. I, c. 1, par. 5). — We citeren de teksten naar de eerste uitgave (1620). In de tweede uitgave, verschenen na de dood van Lessius, in 1640, werd het derde hoofdstuk van dit boek aanmerkelijk uitgebreid.

[31]) Ibid. c. 3, par. 17.

het einde van het vijfde hoofdstuk wijst Lessius er terloops op, dat de wijze, waarop wij begrippen als goedheid, wijsheid, macht enz. in God verzelfstandigen, enige gelijkenis vertoont met de platoonse abstractie, waardoor elke vorm als subsisterend wordt beschouwd [32]).

Al de stellingen, die Lessius in dit hoofdstuk verdedigt roepen allerlei speculatieve problemen op, maar Lessius gaat daar niet verder op in. Zijn bedoeling is klaarblijkelijk niet een oorspronkelijke theorie van de Nomina divina ten beste te geven. Hij zoekt alleen een soliede, traditionele, theoretische basis voor de ontwikkeling van zijn theologische en ascetische inzichten.

Ook in de overige boeken van de *De Perfectionibus* treft men ongetwijfeld een zeer groot aantal passages aan, waarin Lessius onmiddellijk contact houdt met het eigenste van de thomistische gedachte, b.v. waar hij de thomistische definitie van de Providentia : „ratio ordinis rerum in finem, in Deo existens" op uitmuntende wijze commentarieert en verdedigt tegen vroegere en latere voluntaristische strekkingen, alhoewel hier ook toch een zekere neiging tot compromis valt te bespeuren [33]). Doorlopend worden thomistische definities aangebracht. In het tractaat over de zonde, in het boek over de goddelijke Gerechtigheid, haalt Lessius vijf opinies aan betreffende de natuur van de zonde, en besluit : al deze theorieën lijken me tegenstrijdig met de mening van de heilige Vaders en van S. Thomas, en met de waarheid [34]). De heilige Vaders, S. Thomas en de waarheid worden hier samen genoemd en verdedigd tegen de scholastiek van zijn tijd.

Even dikwijls wordt Pseudo-Dionysios in de eerste boeken aangehaald en geprezen [35]). In het zevende boek over de goddelijke Goedheid heeft het tweede hoofdstuk als titel : „Quomodo S. Dionysius explicat hanc bonitatem", en de commentaar van Lessius over deze moeilijke kwestie komt overeen met die van S. Thomas. Op haast elke bladzijde van de eerste helft van het werk wordt men herinnerd aan de gedachte en zelfs aan de uitdrukkingsvormen van de Pseudo-Areopagiet. Wie herkent hem niet onmiddellijk in passages als de volgende : „Als onze geest Uw dienst nastreeft, dan verheft hij zich naar omhoog en verzamelt hij zich in eenheid, en dichter bij U gekomen, wordt hij verlicht en gelijk aan U" [36]). Waar hij de eigenschappen ontleedt van de goddelijke liefde [37]), die alles tot zich trekt, en als extatische liefde zichzelf in de mens verliest, waar hij de ondergeschiktheid in de bedieningen van de engelen beschrijft [38]) of terloops wijst op de analogie van de zon met de Wijsheid, de Sol Sapientiae [39]), overal herkennen we de duidelijke sporen van de dionysiaanse gedachte. En zelfs in tegenstelling met

---

[32]) Ibid. c. 5, par. 23.
[33]) L. XI, c. 1, par. 2.
[34]) L. XIII, c. 26.
[35]) In de laatste boeken, waar specifiek theologische problemen worden behandeld, treedt Dionysios op het achterplan.
[36]) L. X, c. 7, par. 68.
[37]) L. IX, c. 3.
[38]) L. XII, c. 10.
[39]) L. XI, c. 8, par. 49.

S. Thomas, die standvastig de gezwollen en vermoeiende uitdrukkingen van de Areopagiet vermijdt, spreekt Lessius met een zekere voorliefde van de „superessentialis infinitas" [40]) en „supervitalis essentia" [41]).

Niettegenstaande dit onmiddellijk contact met Pseudo-Dionysios en Thomas werd Lessius' aandacht van de echte problematiek, waaraan hun gedachte was ontsproten, door de toen heersende scholastiek afgeleid. Lessius had te Rome de lessen gevolgd van Suarez, en erfde van hem de theorieën van het modale onderscheid, van de „potentia Dei absoluta" gebaseerd op het voluntarisme, en een leer over de universalia, die uit de nominalistische kritiek op S. Thomas stamt. Zonder deze laat-scholastieke invloeden is het niet te verklaren hoe een thomist als Lessius kon schrijven: „De goddelijke rechtvaardigheid kan de straf van het vuur opleggen aan de zielen zonder hun lichaam even goed als wanneer ze in het lichaam ingesloten zijn. Het is immers de ziel, die voelt, lijdt, bedroefd is, en niet het lichaam, alhoewel zij zelf in het lichaam is" [42]): zo spreekt DESCARTES maar niet S. Thomas.

In de *De Perfectionibus*, die niet bedoeld waren als een scholastiek tractaat, heeft Lessius zich loffelijke beperkingen opgelegd, maar er verschijnen nog talrijke scholastieke disputen, onder dewelke er overigens voortreffelijke zijn — wij denken b.v. aan het hoofdstuk over de waarheid [43]) —; hij heeft al de scholastieke schrijvers doorworsteld, hetgeen blijkt uit de nauwkeurige aanhalingen van SCOTUS, OCCAM, CAJETANUS, MOLINA, ALVAREZ, VASQUEZ, DURANDUS, GREGORIUS ARIMINENSIS, BIEL, PIERRE D'AILLY en tal van anderen. Hij is er erg blij mee, wanneer hij zijn gedachte bij een of andere tijdgenoot terugvindt. „In *De Summo Bono* (een van zijn vroegere werken), schrijft hij, heb ik deze sententie bewezen zonder enige autoriteit aan te halen, maar later heb ik ze ontdekt bij Ludovicus Torrensis en bij Suarez" [44]).

En nochtans kon Lessius zijn eigen standpunt met klem verdedigen, maar het was meestal een standpunt binnen de gedachtenkring van de Secunda Scolastica. En hier moeten we wel een woord zeggen over zijn houding in het dispuut over de vrijheid en de genade, dat onvermijdelijk ter sprake moest komen bij de theologische behandeling van de goddelijke attributen van de kennis, de almacht, de voorzienigheid. Dit dispuut was overigens ten tijde van Lessius in zijn acuut stadium getreden.

Lessius' Praedestinatieleer in de „De Perfectionibus"

Van 1598 tot 1607 vergaderde de pauselijke commissie *De Auxiliis*, waarin het banezianisme en het molinisme zonder resultaat al hun argumenten uitspeelden. We kunnen over deze merkwaardige twistvraag hier niet uit-

---

40) L. I, c. 2, par. 13.
41) L. VI, c. 5, par. 43.
42) „Paena sensus est ab igne, qui ut divinae iustitiae est instrumentum, potest affligere animas corpore exutas, non minus quam corpore inclusas. Anima est enim quae sentit, dolet, affligitur, non corpus, etsi ipsa sit in corpore" (L. XIII, c. 17, par. 94).
43) L. VI, c. 4.
44) L. X, c. 4, par. 44.

weiden, laat staan er een oordeel over vellen. Alleen moeten we de houding van LESSIUS in het kort omschrijven, daar zijn *De Perfectionibus* op vele plaatsen er de duidelijkste sporen van draagt. Lessius neemt hier, evenals in zijn overige werken, zoals in zijn boek *De Praedestinatione et Reprobatione Angelorum et Hominum* bescheiden maar beslist een absoluut molinistisch standpunt in [45]). Hij stond hier vrijwel geheel alleen, daar de H. BELLARMINUS en SUAREZ een middenpositie hadden ingenomen. Lessius genoot bij gevolg weinig steun te Rome en heel zijn leven lang had hij het erg te verduren. Maar hij week niet van zijn orthodox en zelfs extreem molinistisch standpunt af. In de boeken over de Kennis, over de Voorzienigheid, over de Rechtvaardigheid van God verdedigt hij steeds hetzelfde standpunt, en in het tweede hoofdstuk van het laatste boek over God als Laatste Doel, schetst hij met zijn gewone klaarheid de opinie van zijn tegenstrevers, en na ze met twaalf argumenten te hebben bestreden, zet hij zeer kort in zes punten zijn eigen leer uiteen.

Hij kan de theorie niet aanvaarden, volgens dewelke de goddelijke Voorzienigheid, vóór elke voorkennis van de verdienstelijke daden van de mens, sommigen heeft uitverkoren, om te behoren tot het van te voren bepaald aantal deelgenoten aan het hemels Jerusalem, en dat Zij de overigen — de grote meerderheid naar de vaste overtuiging van die tijd — van deze vóórbestemming heeft uitgesloten en bij gevolg tenminste de volwassenen, steeds zonder de vóórkennis van hun vrije daden, tenminste op negatieve wijze tot de hel heeft verwezen. Lessius kon niet aannemen, dat God, om dit plan te verwezenlijken, aan de voorbestemden een genade verleent, die intrinsiek verschillend is van de aan iedereen geschonken toereikende genade, dat hij daadwerkelijk de wil physisch bepaalt tot de verdienstelijke handeling als dusdanig.

Tegen deze leer stelt hij twaalf argumenten in 't gelid. Het voornaamste hiervan is wel, dat in het geval van zulk een uitverkiezing de talrijke passages van de H. Schrift onbegrijpelijk worden, waarin wordt verzekerd, dat God werkelijk wil, dat alle mensen zouden zalig worden, zodat de verdoemden hun ongeluk slechts aan hun eigen onwil hebben te wijten, vermits zij, evenals de anderen, een genade hebben ontvangen, die gegeven hun vrije medewerking, hun het eeuwig geluk kon verzekeren.

De tweede grote moeilijkheid is van practisch-pastorele aard. De theorie van de vóórbestemming vóór het vooruitzien van de vrije daden kan gemakkelijk tot een zeker fatalisme leiden. Indien ik door God ben vóórbestemd hetzij tot de zalige hetzij tot de onzalige eeuwigheid, ofwel door werkzame genaden, waaraan mijn wil niet kan weerstaan, ofwel door alleen maar toereikende genaden, die in concreto niet voldoende zullen zijn, om mij het eeuwig geluk te verzekeren, en dit alles wegens de „praemotio physica", hoe zal ik dan nog geneigd zijn, om God te bidden, dat Hij mijn wil sterke, om in Zijn liefde te volharden, vermits al, wat ik kan doen, toch geenszins af-

[45]) Over de strijd, die Lessius te Leuven heeft gevoerd over de werkzaamheid van de genade en de vrije wil cfr. G. SCHNEEMANN, *Contoversarium de divinae gratiae liberique arbitrii concordia*, Freiburg i. Br., 1881.

hangt van mij, maar alleen van de vóórbeschikkende wil van God? Lessius ziet overigens geen essentieel verschil tussen de positieve en de negatieve reprobatio. In beide gevallen, verklaart hij, wordt de mens verdoemd, zonder dat hem de werkelijk toereikende genade wordt gegeven, waardoor hij had kunnen worden gered[46]. God geeft integendeel steeds een werkelijk voldoende genade, die alleen door de kwaadwilligheid van de mens van haar natuurlijk effect wordt beroofd. Voorziet Hij de vrije medewerking van een mens in de wereldorde, die Hij wil scheppen, dan wordt door het absoluut decreet van deze schepping en hierdoor alleen, buiten alle congruïsme om, deze toereikende genade een werkzame. Met betrekking tot de daad, waardoor de mens zichzelf ten val brengt kan de Voorzienigheid slechts een zuiver permissieve houding aannemen. Van Zijn kant, om het met de Bijbel anthropomorphisch aan te duiden, heeft God gedaan *al*, wat Hij kon: „Quid debui ultra facere, quod non feci?”[47].

Lessius meent het probleem, zoals het in zijn tijd werd gesteld, niet anders te kunnen oplossen dan door de „scientia media” van MOLINA. God voorziet van alle eeuwigheid, wie met de hem toegekende genade verdienstelijk zal handelen en zal volharden, en wie niet. Ook aan deze laatsten geeft hij een werkelijke toereikende genade, die zij werkzaam hadden kunnen maken, met *in actu secundo* volgens die genade te handelen[48].

Hier ligt ongetwijfeld het tere punt van Lessius' theorie. Immers, indien het van mijn vrije wil afhangt, of Gods genade werkzaam wordt of niet, dan hangt de efficaciteit van de goddelijke genade essentieel van mij af, en dan heb ik geen reden meer, om op God te betrouwen of om Hem te bidden, daar de verdienstelijke handelingen en de eindvolharding ten slotte afhangen van mijn vrije wil[49].

Bij nader toezien blijkt echter, dat Lessius er niet aan dacht, de aanwezigheid van Gods genadevolle inwerking en vóórbestemming te ontkennen, ook niet in de daadwerkelijke vrije keuze van de wil binnen de bovennatuurlijke orde. Waartegen hij zich verzet, is, dat die inwerking de vrije wil determineert, hetzij physisch hetzij moreel, d.i. de wil onvrij maakt. Nochtans de wijze, waarop hij zich heeft uitgedrukt, laat de interpretatie toe, dat heel de daadwerkelijkheid van de genade als dusdanig afhangt van een natuurlijke beslissing van de wil.

---

46) Par. 41: „Undecimum ...”.

47) Isaias c. 5, 4.

48) „Qui tamen non perseveraverunt ... dedit illis auxilium vere sufficiens ut redderent illud efficax in actu secundo per illud operando, sicut facile patet” (Ibid. par. 54).

49) „Elle (la théorie de la science moyenne) porte atteinte à l'universelle causalité et au souverain domaine de Dieu, et par suite elle rend la science *passive* à l'égard de nos déterminations libres, dont seuls nous sommes causes. Dieu cesse d'être cause universelle de l'être, puisque notre détermination libre, qui est de l'être n'est point produite par Lui en nous et avec nous. Il n'est plus le maître des volontés, sa grâce reste impuissante, *elle perd sa suavité parce qu'elle a perdu de sa force*. Il n'est plus aussi nécessaire de prier le Sauveur, de mettre en Lui, et non pas en nous, toute notre espérance et confiance” (R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu*, 11e éd. 1950, blz. 419).

Dit werd tenminste verondersteld door de onbekende collega van Lessius, die drie jaren na zijn overlijden voor de tweede uitgave van de *De Perfectionibus* zorgde. Deze verscheen insgelijks bij Plantijn in 1626. Aan het tweede hoofdstuk van het veertiende boek werden door de nieuwe uitgever belangrijke wijzigingen aangebracht. De kritiek van Lessius wordt aanmerkelijk gemilderd. Er wordt de nadruk op gelegd, dat het niet in de bedoeling ligt, iemand te veroordelen, en zelfs zou men er zich in verheugen, indien de opwerpingen tegen de vóórbestemming ,,ante praevisa merita'' op een of andere wijze konden worden ontzenuwd. Waar Lessius schreef, dat in deze theorie de gelovigen gemakkelijk ,,multum de sollicitudine salutis deponerent'', vindt men in de tweede uitgave het zwakkere ,,remitterent'' [50]), en de krasse uitspraak ,,sane non video qua ratione efficacius omnis sollicitudo bene vivendi ab animis hominum abstergi queat'' [51]), wordt eenvoudig weggelaten. Maar de opwerping van Lessius gebaseerd op de vrijheid wordt substantieel gehandhaafd, met beroep op het gezag van VASQUEZ, die op nog krassere manier dan Lessius hetzelfde verwijt richtte tot de theorie van de praedefinitie [52]).

Ook in het gedeelte, waarin Lessius in zes punten zijn leer uiteenzet werden in de tweede uitgave belangrijke wijzigingen aangebracht. In een bijgevoegd ,,Appendix'' legt men er de nadruk op, dat de werkzame genade niet werkzaam wordt door de ,,nuda voluntas'', maar door de wil, die reeds door de voorkomende genade werd beïnvloed; hetgeen alleen wordt verworpen is de voorafgaande en absolute praedefinitie van de verdienstelijke handelingen [53]). Behalve deze verduidelijking blijft de uitgever overigens trouw aan de theorie van Lessius: de werkzame genade verschilt slechts van de toereikende extrinsiek, nl. door de vrije instemming van de mens, wat primair door God wordt voorzien in Zijn scientia media, en als dusdanig dan ook gewild.

Zou men niet de hypothese kunnen wagen, dat deze beklemtoning van de menselijke vrijheid mede bepaald werd door de geest van de barok, die de waarde van de menselijke persoonlijkheid in literatuur en kunst zo sterk naar voren bracht? De forse, gespierde en dynamische heiligen, die de barokkerken bevolkten hadden heus wel een woordje mee te spreken in hun strijd voor de eeuwigheid: ,,et violenti rapiunt illud!'' [54]).

De bedoeling van de *De Perfectionibus* is echter niet op de eerste plaats polemisch noch zelfs dogmatisch. Alles is afgestemd op de laatste twee hoofdstukken van elk boek, waarin we het ascetisch en geestelijk ideaal van Lessius kunnen aflezen.

---

[50]) Par. 24; in de 2e uitg. par. 27.

[51]) Par. 38 in beide uitgaven.

[52]) „Simili modo argumentatur P. Vasquez quando ex operum definitione colligit tolli libertatem arbitrii, quod longe est durius. Immo hoc argumentum quod hic proponitur est commune omnibus qui tenent nostram sententiam." Ibid. par. 40. Men verwijst naar VASQUEZ, *In Primam Partem*, disp. 89, c. 12 et disp. 99 cc. 6 et 7.

[53]) Appendix ad Caput II, Tertio.

[54]) Mt. c. 11, 12.

De spiritualiteit van Lessius in de „De Perfectionibus"

LESSIUS wou volgens zijn eigen verklaring de vrij algemeen verspreide mening weerleggen, dat de speculatieve theologie voor het zedelijk en geestelijk leven van weinig of geen nut is. Het is zijn overtuiging, dat de theoretische beschouwing van de goddelijke volmaaktheden de onmisbare basis vormt voor een ernstig geestelijk leven. Volgens de H. BONAVENTURA is de eigenlijk geestelijke beschouwing van de goddelijke volmaaktheden kenmerkend voor het gebed van diegenen, die tot de hoogste trap van beschouwing, die van de vereniging zijn gekomen. Dat zij thuis hoort in het mystieke leven blijkt ook uit de derde strofe van de *Levendige Liefdevlam* van de H. JOANNES VAN HET KRUIS. Hierin vindt men treffende bladzijden over de rol van de goddelijke eigenschappen in de mystieke contemplatie. Hij beschrijft ze als zovele verschillende toortsen, die hun vlammen verenigen in de eenheid van het verblindend goddelijk licht:

O vurige toortsen, o gij
In wier schitteringen
De diepe holten van de Zin
Die donker was en blind
Met weergaloze voortreffelijkheden
Tegelijk licht en warmte aan hun beminde geven [55]).

Lessius is echter met vele andere ascetische schrijvers van mening, dat elkeen, ook de beginneling, in de beschouwing van die eigenschappen een krachtige aansporing kan vinden voor de ontwikkeling van het innerlijk leven.

Nadenken en spreken over God is immers ook nadenken en spreken over de mens. Het ,,Noverim Te, Noverim me" van AUGUSTINUS is eigenlijk één en dezelfde akt, want in onze ontmoeting met God ontdekken wij tezelfdertijd, wat waardevol is in onszelf.

In de *De Perfectionibus* heeft Lessius dan ook zeer bewust op het einde van elk boek zijn opvatting over het geestelijk leven neergeschreven.

De geest, de stijl van die spiritualiteit is ongetwijfeld die van het Fundament van de *Geestelijke Oefeningen* van de H. IGNATIUS. ,,De mens is geschapen, om God onze Heer te loven, Hem eerbied te bewijzen en Hem te dienen" [56]). Evenals er een eigenlijke theologie van de H. Drievuldigheid ontbreekt, zo is er in de *De Perfectionibus* geen spoor van een trinitarische spiritualiteit te ontdekken. En in de religieuze verhouding tot God is het de analogische afstandigheid, het mysterium tremendum, dat boven de goddelijke inwoning, het mysterium fascinosum, uitklinkt. De ziel van Lessius ervaart tegenover de oneindige volmaaktheid van God vooral de gevoelens van diepe eerbied en nederigheid, van liefde ook, maar dan van de onbaatzuchtige vreugde over Gods heerlijkheid en majesteit. En hoe meer zijn ziel zich tot God verheft, hoe meer hij zelf in het niet van de creatuurlijkheid

---

55) *Levendige Liefdevlam.* Derde Zang. Cfr. *Geestelijke Werken van den H. Joannnes a Cruce.* Vert. P. HENDRIK VAN 'T H. HUISGEZIN, Brussel, III, 1932, blz. 47 en vlg.

56) Zie b.v. L. XII, c. 19, par. 157 en vlg. over het „servitium Dei".

verzinkt, hoe nietiger ook en misprijzenswaardiger al het aardse wordt. De „despectio mundi" is het natuurlijk correlaat van het dionysiaans streven naar de Zon der ziel. Het onmiddellijk resultaat van de contemplatie der goddelijke volmaaktheden is hier op aarde de dienst van God. Lessius somt met liefde tien redenen op, waarom we verplicht zijn de Schepper te dienen [57]). Door die dienst zijn we verenigd met de verhevenste, de heiligste, de beste Meester. Ook wordt de trouwe ziel vervuld met een onuitsprekelijk geluk, dat zij vertolkt door de Laus, de Benedictio, de Gratulatio, de Gratiarum actio [58]), alle schakeringen van de religieuze ervaring, die hij nauwkeurig bepaalt, vormen van de „amor amicitiae" van de ziel voor God.

Wanneer hij na de beschouwing van elk der veertien attributen een aangepaste les voor het geestelijk leven heeft getrokken, vat Lessius alles samen in een *Recollectio Precatoria*, een eigenlijk gebed, waarin meteen zijn spiritualiteit zich het zuiverst uitdrukt.

De „toon" van deze gebeden is verwant met die van de psalmen. Honderden keren weerklinken de schoonste verzen uit het Psalmenboek in de *De Perfectionibus*. Ongetwijfeld was Lessius' geest afgestemd op het rhythme van deze zangen, op de heilige huiver en het grenzenloos vertrouwen ten opzichte van Gods mysterie, van zijn almacht, zijn goedheid, zijn trouw, zijn gerechtigheid, zijn erbarmen. Ook de invloed van de H. BERNARDUS op zijn spiritualiteit is duidelijk waar te nemen. RUUSBROEC schijnt hem minder te hebben geïnspireerd, alhoewel hij hem goed moet gekend hebben, daar hij een apologie heeft geschreven voor de toen zeer omstreden figuur van de Prior van Groenendaal.

Moge volgend uittreksel uit het gebed, waarmee het zevende boek over de goddelijke Goedheid wordt besloten, enig inzicht geven in de spiritualiteit van Lessius:

„Trek mijn geest naar U toe, o onmetelijke Goedheid! Hecht hem aan U, boven al het geschapene, door de band van een eeuwige liefde. Wat immers zou ik zoeken of verlangen buiten U, die de volheid zijt van alle goed en de bron en het einddoel en de zoetheid, beter en voortreffelijker dan elk goed? Dat ik dus al het overige veronachtzame en altijd aan U denke, U beminne, U aankleve en in U verblijve, U love en zegene, en dat al de krachten van mijn ziel en heel mijn leven U dienen. Dat al het vergankelijke voor mij elke bekoorlijkheid verlieze om Uwentwil, en dat al het Uwe me lief moge wezen, en Gij, mijn God, boven alles. Vervolmaak me volgens Uw allerhoogst welbehagen in Uwe kennis en Uwe liefde, en breng me geheel in U over, opdat ik met U één geest moge zijn" [59]).

Invloed van de „De Perfectionibus"

Hoezeer de gedachte aan de goddelijke volmaaktheden het denken en de spiritualiteit van LESSIUS heeft gevoed, blijkt nog uit het feit, dat men in zijn uitgebreide schriftelijke nalatenschap een handschrift heeft gevonden, dat

57). L. XII, c. 19.
58) Ibid.
59) L. VII, c. 3, par. 22.

zeventien jaar na zijn dood, in 1640 werd uitgegeven onder de titel: *Quinquaginta nomina seu divinarum perfectionum compendiaria expositio*. Men kan dit klein geschriftje niet vergelijken met de *De Perfectionibus*; het bevat slechts zeer korte theologische schetsen. Ze werden echter zeventienmaal gedrukt, en vertaald in het Engels, het Nederlands en het Spaans. De franse vertaling van P. BOUIX verrijkt met de Recollectiones Precatoriae van de *De Perfectionibus* kende een zevende uitgave in 1884.

Van het grote werk zelf verschenen zeven uitgaven, waarvan de laatste in 1881; in 1891 kwam er een franse vertaling van de pers in twee boekdelen. De aard en de uitgebreidheid van het werk heeft dus blijkbaar vele lezers niet afgeschrikt, en ontelbaren hebben in dit werk een gezond en sterk geestelijk voedsel gevonden.

In vele ascetische en mystieke schrijvers zou de invloed van Lessius' werk kunnen worden aangetoond. De overweging van de goddelijke volmaaktheden werd in de 17e eeuw door vele vrome geesten beoefend en aanbevolen. Hiervan getuigen o.m. twee tijdgenoten van Lessius: ALVAREZ DE PAZ (1554-1624) en LUIS DE LA PUENTE (L. Dupont, 1560-1620) [60], beiden bekende auteurs van meditaties over de goddelijke volmaaktheden. In de *Elévations sur les Mystères* van BOSSUET, geschreven in 1694-1696 is er geen invloed van Lessius te merken, maar deze is des te duidelijker waar te nemen in een ascetisch werk van een franse Jezuiet uit de 18de eeuw: Barthélémi BANDRAND (1701-1787), die in zijn zeer verspreid werk *L'âme contemplant les grandeurs de Dieu* (1775) hele passages uit Lessius overschrijft, zonder, klaarblijkelijk naar de gewoonte van zijn tijd, zijn bron te vermelden [61].

Onder de lezers van de *De Perfectionibus* moet ongetwijfeld VONDEL worden gerekend. Op overtuigende wijze werd aangetoond, dat de grote dichter in het tweede boek van zijn groot didactisch dichtwerk *Bespiegelingen van God en Godsdienst* Lessius op de voet heeft gevolgd [62]. Hij heeft precies dezelfde orde van de attributen, die voor zover we weten, bij geen enkel ander schrijver is te vinden, en in elk onderdeel van het dichtwerk kan men overeenkomsten ontdekken die de hypothesen van het toeval of van een gemeenschappelijke bron uitsluiten. Geen wonder, dat we bij Vondel de dionysische terugkeer of anastrophe weervinden:

---

[60]) In *De inquisitione pacis sive studio orationis* (Lyon, 1617) ontwikkelt ALVAREZ DE PAZ honderd meditaties over de goddelijke volmaaktheden, in tien „decaden" ingedeeld. Het meditatieboek van L. DE LA PUENTE: *Meditaciones de los misterios de nuestra santa fe* (Valladolid 1605) genoot een buitengewone bijval en werd in haast alle talen vertaald.

[61]) Men vergelijke b.v. in de uitgave van 1779 blz. 196 met *De Perfectionibus* L. I, c. 6; blz. 137 met L. II, c. 4 enz....

[62]) Th. DE VALK, *Vondel en Lessius*. Vondelkroniek, 11 (1940) 125-150. In de grote uitgave van de werken van Vondel schreef B. H. MOLKENBOER: „Van een doorlopende vaste bron of een door anderen gepubliceerd schema — zoals de dichter der *Altaergeheimenissen in de Disputationes* van Bellarminus gevonden had — schijnt bij dit leerdicht (*Bespiegelingen over God en Godsdienst*) geen sprake te zijn" (*De Werken van Vondel*. Amsterdam, dl. IX, 1936, blz. 406). Dit oordeel van Molkenboer moet dus herzien worden, althans voor wat betreft het tweede boek van de *Bespiegelingen*.

Uit 's hemels goedheid vloeit de goddelijke liefde,
Die zich in 't schepsel mint, veel min haar schepsel griefde,
Maar voert het op naar God, der dingen uiterst end
En bron, om dit, daar God zijn aard heeft in geprent,
Met hem en zijn natuur eendrachtig te verbinden.
(vv. 1239-1243)

Gelijk een toorts haar vlam in enen spiegel ziet,
En uit den spiegelkloot de vlam terugge schiet
Naar 't licht, vanwaar ze schijnt; dus eindigen de dingen
Ten leste in God, daar zij hun wezen uit ontvingen,
En rusten in het punt, dat alles naar zich trekt,
De wederliefde rust in 't goed, dat haar verwekt.
(vv. 1293-1297)

Besluit

Alles, ook de wijze, waarop de menselijke geest God tegemoet treedt heeft zijn golvende ontwikkeling en a.h.w. zijn seizoenen. Wat de mens denkt en weet uit te drukken, is steeds beperkt, en elke generatie ontdekt ook in haar centrale levensovertuigingen aspecten, die de vorige niet zo waren opgevallen.

Misschien is de objectieve wijze, om het Godsmysterie te benaderen, zoals wij die bij LESSIUS vinden, uit de tijd. De rationeel uitgewerkte beschouwingswijze, gebaseerd op begrippen, op definities, op indelingen, op aaneengeregen argumenten, op een wijsgerige systematiek, spreken ons minder aan.

In een aangrijpend getuigenis heeft François MAURIAC verklaard, dat hij maar één naam kende, om God toe te spreken, en dat hij die naam niet heeft geleerd van geleerde heidense philosofen noch van christelijke scholastieken, maar van Jezus, en die naam is „Vader" [63]). Hij onderschrijft de beroemde woorden van PASCAL: „De God der christenen is niet een God, die alleen de oorzaak is van de meetkundige waarheden en van de orde der elementen: dit is het deel van de heidenen en van de epicureërs. Hij is niet alleen een God, die zijn voorzienigheid over het leven en de goederen van de mens uitstrekt: dit is het deel van de Joden. Maar de God van Abraham, de God van Isaac, de God van Jacob, de God der christenen, is een God van liefde en van troost; het is een God, die de ziel en het lichaam, van wie hij bezit, geheel vervult, het is een God, die hun inwendige ellende en zijn oneindige erbarming laat gevoelen, die zich enigt met de grond van hun ziel, die haar vervult met nederigheid, blijdschap, vertrouwen, liefde, die haar ongeschikt maakt voor elk ander doel dan hemzelf."

Deze wijze, om God langs de Godmens en niet langs de nadenkende rede te benaderen, schijnt een gevoelig klankbord te vinden in de onzekerheid, de kwetsbaarheid, de angst van de moderne mens, en op zichzelf beschouwd is het ongetwijfeld beter naar God te schouwen door de ogen van Jezus

---

[63]) *Monde moderne et sens de Dieu*. Semaine des Intellectuels catholiques, 1953 (1954) blz. 244-251.

alleen, dan door die van het aristotelisch neoplatonisme alleen. Maar wanneer we beter toekijken, dan ontdekken we, dat Jezus ook zijn Vader heeft genoemd als de goede, de rechtvaardige, die het oordeel over de mensen zal vellen, als de alwetende, als de voorzienigheid, die zorgt voor de wilde bloem en de haren op ons hoofd heeft geteld, als de almachtige, die beschikt over millioenen engelen. Hijzelf, als mens, heeft de Vader met menselijke namen genoemd, en het is a priori niet zonder zin, dat wij, mensen, deze namen trachten te begrijpen. Misschien komt er een tijd, dat de standpunten worden verzoend, en dat een nieuwe theologische synthese de verworvenheden van het zo pathetisch zoeken van de moderne mens naar God zal integreren in de objectieve bewondering voor Gods volmaaktheden, zodat we recht kunnen laten wedervaren aan de Theos van de grote heidenen, de Jahwe van de Joden en de Vader, die Jezus heeft geopenbaard.

Leuven F. DE RAEDEMAEKER, S.J.

SOMMAIRE

Dans cet essai d'analyse du ,,De perfectionibus moribusque divinis" de Lessius, l'auteur décrit d'abord la genèse du problème des attributs divins tel qu'il s'est posé en Occident surtout depuis l'introduction des écrits du Pseudo-Denys. Saint Thomas, dans son commentaire sur le ,,De divinis nominibus" et dans la Somme, a fixé, semble-t-il, la doctrine scolastique sur ce point. Lessius, commentateur de la Somme et lecteur assidu de ,,Saint Denys", a repris d'une manière originale le cadre classique des attributs divins tout en l'étoffant par l'étude de tous les problèmes théologiques, la Trinité exceptée. Il a évité de propos délibéré la méthode d'exposition scolastique afin de rendre son livre accessible à un public cultivé plus large. L'auteur croit pouvoir relever dans le style de l'ouvrage une influence de la mentalité ,,baroque" du temps. Quelques sondages critiques permettent de constater que, sous l'influence de la scolastique, l'élève de Suarez, tout en restant en général fidèle aux thèses de Saint Thomas, s'en est cependant écarté sur certains points importants. Lessius ne semble pas avoir échappé à un certain éclectisme dont ses contemporains lui donnaient l'exemple. L'auteur caractérise ensuite brièvement la spiritualité de Lessius telle qu'elle se manifeste dans les ,,Recollectiones precatoriae" qui terminent chacun des quatorze livres de l'ouvrage, et termine son étude en signalant quelques indices de l'influence qu'il a exercée sur la littérature théologique et ascétique contemporaine et postérieure.

LESSIUS' LEER OVER DE INSPIRATIE DER H. SCHRIFT

Het is bekend dat onder de thesen van LESSIUS, die in 1587 door de Theologische Faculteit der Leuvense *Alma Mater* gewraakt werden, er zich drie bevinden die op de H. Schrift betrekking hebben. Het zijn de volgende:

1. „Ut aliquid sit Scriptura sacra, non est necessarium singula eius verba inspirata esse a Spiritu Sancto;
2. Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae;
3. Liber aliquis (qualis forte est secundus Macchabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura sacra" [1]).

Bij het vierde eeuwfeest van LESSIUS' geboorte, lijkt het niet van belang ontbloot over deze thesen wat nader uit te weiden. Vooreerst komt het er op aan de concrete historische situatie te schetsen; een tweede paragraaf wil, zo getrouw mogelijk, LESSIUS' mening uiteenzetten; en, ten slotte, kan in de laatste paragraaf een poging gedaan worden om de volledige draagwijdte van LESSIUS' beweringen te onderzoeken. Hierbij zal vooral beroep gedaan worden op het laatste antwoord van de Leuvense Jezuïet (van 10 October 1588).

I

Over de gebeurtenissen uit de jaren 1587-88, waarbij de jonge Jezuïetenorde te Leuven het hard vanwege de Universiteit te verduren had, zijn we, ook wat de geschiedenis betreft, met de meeste objectiviteit ingelicht door een XVIIde-eeuwse professor der Sorbonne, nl. Isaac HABERTUS. Deze vat als volgt de gang der zaken samen:

> „Cum plurimae propositiones Michaelis Baji, Doctoris et Decani Universitatis Lovaniensis, damnatae fuissent a Pio V [2]) et Gregorio XIII [3]) velut *haereticae, suspectae, scandalosae et in aures pias offensionem mittentes, respective,* coepit Universitas, eodem Bajo instigante, cui multi eiusdem Academiae Doctores adhaeserant, inquirere in scriptis novorum Theologiae professorum Societatis Iesu, si quid esset, quod reprehenderet. Aggressa est igitur Lessium et Hamelium, qui erant inter primos et celeberrimos Theologos praedictae Societatis, erga quam non obscurum aemulationis affectum exercebat: eorumque scripta examinavit, et triginta propositiones censura notavit, inter quas una erat de gratia sufficiente. Atque hanc censuram

---

[1]) G. SCHNEEMANN, *Controversiarum de Divinae Gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus enarravit* ..., Freiburg, Herder, 1881, 359.

[2]) DENZ. 1001-1080: de bul „Ex omnibus afflictionibus" van 1 October 1567; cfr een tweede sententie op 16 November 1570.

[3]) In Maart 1580.

subsecuta est altera Duacensis Academiae, quae Universitatis Lovaniensis filia est. Ambae vero conjunctim Parisiensem Facultatem invitarunt ad idem faciendum : quod ipsa praecise facturam se negavit. Quin etiam praestantes in Belgio Theologi et plures Episcopi in censuram illam Lovaniensem velut iniquam et abusivam insurrexerunt : ut inter alios Johannes Strienus Episcopus Middelburgensis, Thomas Stapletonus celeberrimus scriptor Controversiarum, qui censuram importunam eam nominavit, et Octavius Calatinus Episcopus, Nuntius Summi Pontificis cum potestate Legati a latere, pluresque alii gravissimi Theologi.

Interea vero P. Lessius suas illas propositiones a Facultate Lovaniensi damnatas, mittit ad Summum Pontificem Sixtum V. cum sua apologia, omniaque eius iudicio submittit. Pontifex autem, qui doctissimus erat, convocato coetu Cardinalium, post longam et profundam discussionem, illas omnes Propositiones approbavit tamquam Articulos sanam doctrinam continentes, mandavitque suo Nuntio et Legato supra nominato vices hanc suam sententiam pronuntiandi, et praecipiendi sub poena excommunicationis, ne quis eosdem Articulos damnaret vel censura ulla notaret ; ut videre est in Litteris Sixti V. typis Masii anno 1588 Julii 10. Ab eoque tempore multi Professores et Doctores Lovanienses scripserunt conformiter doctrinae Lessii, et communi Theologorum de gratia sufficiente, sicut ante Bajum multi alii fecerant" [4]).

Ziehier dus de toedracht der zaken. Even vóór Pasen 1587 werden de Leuvense Jezuïeten gewaarschuwd door de Decaan van de Theologische Faculteit der *Alma Mater,* Cornelius REYNERS van Gouda (Goudanus), dat men er aan dacht de leer van de Paters LESSIUS en HAMELIUS (Duhamel) te censureren, en dat hun (door studenten opgenomen) cursussen met zorg onderzocht werden. Drie weken later kwamen de professoren CUYCKIUS (Hendrik van Cuyck, in 1589 kanselier der Universiteit) en JANSONIUS (Jacobus Amstelodamensis, professor in de H. Schrift, en secretaris van Michaël BAJUS) bij de Rector der Jezuïeten, P. Boudewijn DELANGE (ab Angelo), met een uitgebreid dossier, en vroegen hem of dat de inhoud van de cursussen der Paters bevatte. Aangezien er geen tijd was om het ganse dossier te lezen, stelden de Jezuïeten voor dat men zou aangeven wat verkeerd leek. Daarop brachten de Leuvense Magistri 31 thesen aan over de genade, de voorbestemming en de verwerping ; en ze vroegen aan LESSIUS of hij die thesen als de zijne erkende. Deze antwoordde dat het wel degelijk zijn onderwijs was, maar dat de thesen onvolledig of onsamenhangend geëxcerpeerd waren uit zijn colleges. Daarop schreef LESSIUS, ofschoon door ziekte gehinderd, zelf 34 proposities in een veel kortere vorm. In naam van zijn Rector en zijn Provinciaal, P. Franciscus COSTERUS, begaf de Pater zich naar het Arras-college, en vroeg hij om ze te mogen verdedigen in een privaat dispuut met enkele Professoren der Universiteit. Doch, in weerwil van herhaalde verzoeken, gaf men hem geen gehoor, onder voorwendsel dat het aan de eer van de Universiteit afbreuk zou doen, indien van gelijke tot gelijke met de Paters gehandeld zou worden [5]). Zelfs toen de aartsbisschop van Mechelen, Jean HAUCHIN, een brief schreef naar P. DELANGE [6]),

---

[4]) Isaacus HABERTUS, episcopus Vabrensis et Doctor Sorbonicus († 1668), *Defensio fidei Graecorum Patrum,* cap. 14 § 3, p. 122. Geciteerd bij Livinus DE MEYER S.J. (1655-1730), *Historiae Controversiarum de divinae gratiae auxiliis libri sex,* Venetiis, Nic. Pezzana, 1742², 13.

[5]) Cfr L. DE MEYER, l.c., 30, een brief van Johannes Strijen, bisschop van Middelburg aan de aartsbisschop van Mechelen, Jean Hauchin (19 Februari 1588).

om hem tot een private bespreking aan te sporen, werd er geen gehoor aan de Paters verleend. Wanneer later de Pauselijke Nuntius Octavius Marcus FRANGIPANI (nuntius te Keulen van 1587 tot 1596) de Leuvense professoren hun afwijzende houding zal verwijten, zullen ze zich pogen te redden met een logenstraffing ; doch de ware toedracht der zaken staat vermeld bij hun vriend en verdediger Auguste LE BLANC, alias Hyacinthus SERRY O.P. Deze schrijft uitdrukkelijk : „Id pernegavit Academia, ne dignitatem auctoritatemque dimittere videatur" [7]).

Ook toen de Jezuïeten-provinciaal Franciscus COSTERUS op een minnelijke schikking aandrong [8]), wilden de professoren der Leuvense *Alma Mater* van geen gesprek weten : hoogstens zouden ze de zaak schriftelijk willen afhandelen.

In de maand Augustus 1587 vernamen de Paters dat hun thesen door de Universiteit gecensureerd waren als *peregrinae, offensivae et periculosae,* en dat vier studenten bezig waren de censuur in een groot aantal exemplaren over te schrijven. De censuur was opgesteld door Henricus GRAVIUS (zoon van een bekende Leuvense drukker, en later bibliothecaris aan de Vaticana te Rome, waar hij stierf in 1591), Sacrae Theologiae Magister. Eerst op 12 September 1587 kregen de Jezuïeten een officiële kopij in handen : toen bleek dat de gewraakte thesen niet de door LESSIUS opgestelde waren, maar diegene die door de Universiteit zelf waren geëxcerpeerd. Daarenboven werden de drie thesen over de H. Schrift (zoals hierboven afgedrukt) vóór de 31 andere geplaatst, en aan dezelfde censuur onderworpen.

De Paters weigerden kordaat een antwoord te geven op de censuurmaatregel, voordat de thesen te Rome onderzocht en beoordeeld zouden zijn. Niettemin werd de Leuvense censuur vanaf 18 September tot begin October 1587 aan de Mechelse aartsbisschop en aan de andere bisschoppen van het land gestuurd. De Universiteit van Douai werd door brieven en langs de aartsbisschop van Kamerijk er toe aangespoord om op haar beurt de leer der Jezuïeten te veroordelen : haar censuur (December 1587) was nog strenger dan die van Leuven [9]). Het hele land werd in rep en roer gezet door de controverse [10]) : bij priesters en studenten, bij het gewone volk zelfs,

[6]) L. DE MEYER, l.c., 22 : „. . . . Monuimus nostro ex officio Magistrum Henricum Cuyckium Vicarium nostrum, ut mutuo colloquio res sine strepitu componeretur" (brief van 3 Februari 1588).

[7]) Auguste LE BLANC (Jacques Hyacinthe Serry O.P.), *Historiae Congregationis de Auxiliis Divinae Gratiae,* Lovanii, Denique, 1700, 17.

[8]) Cfr zijn brief bij L. DE MEYER, l.C., 19-20.

[9]) Deze censuur van Douai, gedateerd December 1587, is te vinden in een codex van het Groot Seminarie te Gent, vermeld bij F. CLAEYS-BOÙÙAERT, *Inventaire des Documents relatifs à l'ancienne Université de Louvain (Faculté de Théologie) conservés au Grand Séminaire de Gand,* in: *L'Université de Louvain à travers cinq Siècles,* Bruxelles, 1927, 273-311, p. 285, n. 100. Hierbij bedanken wij de bibliothecaris van het Gentse Groot Seminarie, omdat hij ons welwillend in staat stelde deze onuitgegeven codex te raadplegen.

[10]) Volgens de *Imago primi saeculi S.J. in provincia Flandro-Belgica repraesentata,* Antwerpen, Plantijn, 1640, VI, cap. 4, p. 848, heeft het niet veel gescheeld of de Kerkelijke autoriteiten hadden de Jezuïeten veroordeeld : „Mechliniensis vero et Cameracensis metropolytae synodum parabant episcoporum, qui dogmata nostra a duabus Facultatibus damnata discuterent".

werd de leer der Paters in discrediet gebracht, als ging het om ketterij en Pelagianisme [11]). Doch er waren te Leuven ook studenten die het opnamen voor de Jezuïeten, zodat er zelfs relletjes en vechtpartijen in de straten ontstonden [12]). Naast de studenten waren er ook enige onafhankelijke Professoren, die zich niet wilden laten leiden door een onrechtmatige groepsgeest: vooral Johannes STRIJEN, bisschop van Middelburg, die zijn diocees niet kon betreden en te Leuven het *Collegium Regium* bestuurde, nam de verdediging der Paters op zich. Als vertegenwoordiger der oudere Leuvense school schreef hij brieven naar de aartsbisschop van Mechelen, en naar zijn vriend Gulielmus Damasus LINDANUS, bisschop van Roermond (en sinds 1588 van Gent), om aan te tonen dat de hetze der Bajanisten eigenlijk een kaakslag betekende aan de vroegere Leuvense professoren, een Johannes Neys DRIEDO (1480-1535), een Jacobus LATOMUS (1475-1544), een Ruardus TAPPER (1488-1559), een Judocus Ravesteyn TILETANUS (1506-1570), of een Martinus Balduinus RYTHOVE (1512-1583, bisschop van Ieperen) [13]). Ook de bisschop van Antwerpen, Livinus TORRENTIUS, de bisschop-electus van Doornik Jean de VANDEVILLE (oud-student van Douai, op 29 Mei 1588 tot bisschop gewijd), de deken van Kortrijk Jacobus TSANTELIUS [14]) en de professor van Douai Thomas STAPLETON [15]) spraken en schreven ten voordele van LESSIUS.

Ondertussen had LESSIUS, samen met de Leuvense censuur, de *Apologia* der gewraakte thesen naar Rome gestuurd, waar ze door de theologen der Orde als orthodox werden beschouwd: de H. Kerkleraar Robertus BELLARMINO schreef, einde November 1587, een kleine verhandeling ter verdediging van zijn Leuvense ordebroeder [16]). Na die Romeinse goedkeuring zette LESSIUS, op aanvraag van de Mechelse aartsbisschop (gedateerd 3 Februari 1588), zijn mening nog eens uiteen in zes hoofdstukken, *Antitheses* genaamd, waarin de leer der Leuvense school en die van de Jezuïeten tegen-

---

[11]) Cfr, bij L. DE MEYER, l.c. 40, het dagboek van Lessius, waarin deze vertelt dat Aartsbischop Hauchin hem in een privaat gesprek (in de Sint-Geertrui-abdij) verzekerde: „Plus quam centum Ecclesiasticos Mechliniae et Bruxellae nostra damnasse tamquam Pelagiana, ex quibus certo sciret neminem esse, qui ea intelligeret".

[12]) J. B. DUCHESNE S.J., *Histoire du Bajanisme,* Douai, Willerval, 1731, 199 en 209; cfr p. 199: „Les rues et les places servoient de champ de bataille ... Des injures on passoit aux coups, et la force du bras terminoit la dispute".

[13]) L. DE MEYER, l.c., 27-31, vooral p. 28.

[14]) Ibid., 31-32.

[15]) Ibid., 32-33.

[16]) L. DE MEYER, l.c., 780-84: „Summa controversiarum nuper extortae (sic!) inter Facultatem Theologicam Lovaniensem et quendam professorem S.J.". Blijkens een brief van P. Florent de Montmorency, Provinciaal der Flandro-Belgische provincie, gedateerd 12 September 1651 en gericht aan de toenmalige Rector der Jezuïeten te Leuven, kwam deze verhandeling van Bellarmino pas op dat ogenblik in de handen van Lessius' ordegenoten te Leuven. — In de hierboven vermelde Gentse codex (F. CLAEYS-BOÙÙAERT, l.c., 286, n. 108) bevindt zich een brief van Bellarminus aan Lessius de dato 4 December 1587, waarin de H. Kerkleraar voorbehoud maakt voor de thesen over de H. Schrift: „Si propositiones illae ... abfuissent, coetera omnia ... tuto potuissent exhiberi."

over elkaar geplaatst werden : deze *Antitheses* werden op 14 Februari reeds aan aartsbisschop HAUCHIN verstuurd[17]).

Hetzelfde geschrift maakte LESSIUS eveneens over aan P. Oliverius MANARE, provinciaal van Duitsland : de drie theologische faculteiten van Trier, Mainz, en Ingolstadt, door de Provinciaal geraadpleegd, brachten daarop een advies uit, dat de Leuvense censuur tegenspreekt (die van Trier op 1 Mei, en die van Mainz op 1 Juni 1588). In April 1588 werd te Leuven een naamloos geschrift verspreid tegen de *Antitheses* onder de titel *Scriptum D.D. Lovaniensium contra antitheses Lessii :* later bleek het van de hand van de professor Johannes LENSAEUS van Bailleul ; reeds op 2 Mei 1588 kwam er een antwoord van LESSIUS klaar[18]).

Op 15 April 1588 had SIXTUS V de thesen van LESSIUS, die door een commissie van Kardinalen onderzocht waren, tot „sanae doctrinae articuli" verklaard[19]). De Pauselijke Nuntius te Keulen, Octavius FRANGIPANI, kreeg van SIXTUS V bevel om zich naar Leuven te begeven, en de zaak definitief te beslechten. De Nuntius arriveerde te Leuven op 22 Juni 1588 ; enkele dagen later riep hij de Faculteit en de Jezuïeten-professoren samen in het Van Dale-college, waar hij logeerde, en las hij, in tegenwoordigheid van de Mechelse aartsbisschop, een pauselijke breve voor. Hij vroeg dat beide partijen hun geschriften zouden inleveren om ze naar Rome te zenden. De Faculteit ontving een blaam, omdat ze, zonder medeweten van Rome, haar censuur verspreid had, en heel wat beroering in de Nederlanden had doen ontstaan. Op 25 Juni liet de Nuntius weliswaar toe dat de Doctores van Leuven nog eens een *Antapologia* zouden opstellen : dit lijvig document van 70 bladzijden, door de opstellers *Justificatio censurae* geheten, ofschoon gedateerd 17 Augustus, werd pas op 10 December 1588 aan de Jezuïeten ter hand gesteld. Maar reeds op 10 Juli 1588 had de Nuntius verboden over de zaak verder te redetwisten, of een censuur uit te spreken vóór de verhoopte beslissing van de H. Stoel[20]).

Op 10 October 1588 kon LESSIUS zijn *Responsio* overreiken aan de Pauselijke Nuntius ; maar aangezien de prelaat zich opmaakte om in Antwerpen de hertog van Parma te gaan begroeten, werd het dossier niet onmiddellijk naar Rome gestuurd. Eindelijk, op 29 November 1588 werden de twee partijen nogmaals bijeengeroepen, en ze kregen bevel zich strict te houden aan het edict van 10 Juli 1588, tot aan de definitieve sententie van Rome. Doch

---

17) Cfr L. DE MEYER, l.c., 25.

18) Ibid., 37-38. De tekst van Lensaeus' geschrift en het antwoord van Lessius zijn te vinden in de Gentse codex (vermeld bij F. CLAEYS-BOUÙAERT, l.c., 286, nn. 104 en 105).

19) A. LE BLANC-J. H. SERRY O.P., l.c., 41 geeft toe dat de latere Jansenisten, bijv. Franciscus Quesnel (1634-1719) hebben proberen te insinueren dat de eigenlijke tekst niet was „super *sanae* doctrinae articulis" maar wel „super *sacrae* doctrinae articulis". Doch SERRY gaat hiermee niet akkoord. Cfr over deze twistvraag, L. LE MEYER, l.c., 48 of J. B. DUCHESNE, l.c., 265.

20) L. DE MEYER, l.c., 42 en 47. Deze maatregel, die verbood de thesen der Jezuïeten te qualificeren als „ketters, aanstootgevend of gevaarlijk", brengt met zich mede dat de Universiteit van Leuven onbekwaam werd verklaard om een dergelijke censuur uit te spreken, en bijgevolg dat haar censuur werd te niet gedaan ; cfr J. B. DUCHESNE, l.c., 264-65.

deze bleef uit: SIXTUS V stierf in 1590; en, wat van meer belang was voor deze controverse, Michaël BAJUS stierf kort vóór de Paus, nl. op 16 September 1589. Toen sloeg de stemming der meeste Leuvense professoren om; en de strijd *de auxiliis* zou weldra heel wat groter proporties aannemen.

II

Tot driemaal toe heeft LESSIUS zijn mening over de drie gewraakte proposities *de Scriptura sacra* toegelicht: een eerste maal einde September 1587, een tweede maal in de zesde der *Antitheses* van Februari 1588, en ten slotte in de *Responsio* van October 1588.

1. In zijn allereerste antwoord op de in Augustus 1587 gecensureerde proposities over de H. Schrift („tres istae assertiones accedere videntur ad damnatam olim Anomoeorum opinionem"), zet LESSIUS zijn bedoelingen nogal gedrongen uiteen [21].

Vooreerst onderzoekt hij de twee eerste der gewraakte thesen. Ongetwijfeld, — zo redeneert hij —, ontvingen de gewijde schrijvers een bijzondere leiding en bijstand van de H. Geest; maar, om alle zinnen of woorden te schrijven, behoefden ze geen nieuwe „inspiratie", d.i. geen nieuwe verlichting, waardoor ze de waarheden die ze neerschreven op een nieuwe wijze konden kennen, of waardoor ze de woorden zagen die de H. Geest hen wilde doen gebruiken. Voldoende was een speciale opwekking en aansporing om datgene te schrijven wat ze eventueel gehoord of gezien, of op een andere wijze vernomen hadden, samen met hulp of leiding, waar het nodig mocht zijn, bij elke zin of woord. Wanneer er sprake was van ooggetuigenissen was geen nieuwe openbaring („revelatio") nodig (cfr 1 Jo 1, 1, of de Evangelist Matthaeus); evenmin voor datgene wat onfeilbare ooggetuigen meedeelden (Marcus en Lucas):

> „Spiritus Sanctus utitur instrumentis idoneis, prout ea invenit, et sicut in necessariis non deest, ita in sufficientibus non redundat" [22].

De H. Geest kan wel met een bovennatuurlijke inspiratie de zaken en de woorden die moeten beschreven worden kenbaar maken (bijv. in het geval der profeten: cfr Jer 36); maar vaak (bijv. in de Evangelies en in de historische boeken) moet de H. Geest geen nieuwe en positieve inspiratie en verlichting voor alle details meedelen. Voor een aanhanger der *dictatio mechanica* (zoals bijv. CALVIJN en andere Protestanten) kan het tweede boek der Makkabeën geen H. Schrift zijn, omdat de auteur duidelijk aangeeft dat hij *op eigen krachten* (2 Makk 2, 26) het omvangrijke werk van Jasoon de Cyreneër heeft samengevat (2 Makk 2, 23), en omdat hij op het einde van het boek rekening houdt met zijn eventuële tekorten (2 Makk 15, 38-39).

In verband met de derde propositie *de Scriptura sacra* is LESSIUS van oordeel:

---

21) L. DE MEYER, l.c., 756-7.
22) G. SCHNEEMANN, l.c., 468.

„Tertia propositio, semota parenthesi, videtur mihi omnino certa, nisi quaestio sit de nomine" [23]).

Dadelijk omschrijft hij echter zijn thesis door een paar belangrijke restricties: ofschoon geschreven zonder een bijzondere bijstand van de H. Geest, moet het boek „dat H. Schrift kan worden" a. gaan over een „historia pia"; b. van de hand zijn van een vroom man, die volledig op de hoogte is; c. toe te schrijven zijn aan een „instinctus Spiritus Sancti"; d. naderhand door de H. Geest goedgekeurd worden „per aliquem prophetam vel aliter", zodat er een Goddelijke waarborg is dat de inhoud over „vera ac salutaria" gaat; e. altijd een louter hypothetisch karakter blijven dragen. Zulk een boek kan het gezag van een „scriptura sacra" bezitten, omdat het dezelfde grondslag voor het geloof zou hebben als gelijk welke andere profetie, nl. „auctoritatem divinam". Een brief door een koning gedicteerd heeft niet meer gezag dan een brief door een ander gedicteerd, maar door de koning ondertekend. En de goedkeuring van de koning kan hierin bestaan dat hij al de woorden van zijn secretaris herhaalt en voor eigen rekening neemt, ofwel dat hij alles „implicite et per compendium" goed acht. Iets is „verbum Dei" ook wanneer God „per compendium" een langs menselijke weg tot stand gekomen geschrift authentisch tot zijn Woord verklaart. Aangezien in de vooropgestelde hypothese het louter voorwaardelijk karakter van het geschrift (de niet-contradictie) gehandhaafd blijft, kan een dergelijk boek niet vallen onder de veroordeling der Anomeërs [24]). Evenmin gaat de tegenwerping op dat, volgens de normen der derde propositie, ook de bepalingen der Concilies „scriptura sacra" zouden zijn, aangezien de concilie-uitspraken hun gezag precies ontlenen aan de feitelijke H. Schrift en aan de Overlevering.

2. In zijn zesde *antithesis* vat LESSIUS zijn leer zeer bondig als volgt samen. Over de twee eerste thesen zegt hij:

„Nos docemus, ut aliquid sit Scriptura sacra, non esse necessarium, ut omnia verba aut omnes omnino sententiae sint auctori positive et immediate inspirata, Spiritu Sancto proponente et formante in ipsius intellectu verba et singulas sententias scribendas, sed sufficere ut auctor hagiographus divinitus instinctus ad scribendum ea, quae vidit, audivit vel aliter novit, habeat *infallibilem assistentiam Spiritus Sancti, quae non permittat eum falli,* etiam in iis, quae cognoscit relatione, experientia aut ratione naturali: ab hac enim assistentia Spiritus Sancti habet Scriptura ut sit *infallibilis veritatis"*.

Over de derde thesis legt LESSIUS de volgende verklaring af:

„Denique si aliquod opus pium et salutare, humana industria ex divino instinctu compositum, publico testimonio Spiritus Sancti approbaretur tamquam in omnibus suis partibus *verissimum,* tale opus habiturum *auctoritatem aeque infallibilem* atque Scriptura sacra, et recte Scripturam sacram et verbum Dei appellatum iri. Nam eiusdem est *auctoritatis* epistola a rege dictata et ab eo subscripta. Qui modus, etsi

---

23) Ibid., 469.

24) Deze ketters worden o.m. vermeld in de *Damnatio haereticorum* van het Iste Concilie van Constantinopel (381): DENZ. 85. Volgens Sint Epiphanius maakten de Anomoei een onderscheid tussen de gewijde schrijvers als mensen en als „apostelen" of „geïnspireerde auteurs" (EPIPH., *Haer.* 76, confutatio 36; *MG* 42/638).

de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturae canonicae libro, non tamen est impossibilis" [25]).

3. De duidelijkste en meest genuanceerde uiteenzetting komt echter voor in het antwoord dat LESSIUS in October 1588 schreef op de *Antapologia* of *Justificatio censurae* der Leuvense professoren (overgereikt op 10 September 1588). Dit laatste document had de drie thesen over de H. Schrift tot één enkele herleid, die als volgt luidde:

„Scripturae sacrae verba sententiasque singulas adeo non esse a Spiritu Sancto inspiratas, ut integer etiam liber sola humana industria absque Spiritus Sancti assistentia scriptus, sacra Scriptura fieri possit, si postea Spiritus Sanctus nihil falsum ibi esse testetur; atque huius generis exemplum in 2. Macchabaeorum exstare libro" [26]).

In de *Responsio* antwoordt LESSIUS zeer overzichtelijk op de voorgestelde moeilijkheden:

„In primo capite tres propositiones de Scriptura ita in unum conflantur ut si vel una minus sit probabilis, omnes simul rejiciantur. Qui sane modus involvendi propositiones non est probandus; nam singulae per se seorsim considerandae sunt".

Na deze rechtmatige klacht over het dooreenmengen der drie proposities, gaat LESSIUS verder:

„Deinde aliud dicitur quam nos dicimus. Sic enim habetur: Scripturae sacrae verba sententiasque singulas adeo non esse a Spiritu Sancto inspiratas, etc. Quo significatur *alienum* esse a Scriptura sacra, ut eius verba et singulae sententiae sint inspiratae. Quod sane in propositionibus nostris non dicitur; sed solum asseritur, *non* esse *necessarium* ad Sacrae Scripturae rationem et essentiam. Aliud autem est aliquid esse *alienum*, et aliud *non* esse *necessarium*" [27]).

LESSIUS onderscheidt dus de essentie van wat hij „Heilige Schrift" noemt, en de „inspiratio": deze behoort, strict genomen, niet noodzakelijk tot de essentie, maar dat wil niet zeggen dat de inspiratie volledig afwezig is in de H. Schrift.

Iets verderop in zijn *Responsio* verklaart LESSIUS zijn mening nader: in verband met de eerste thesis verduidelijkt hij:

„Ut aliquid sit Scriptura sacra non est necessarium singula eius verba *inspirata* esse a Spiritu Sancto, scilicet ea inspiratione, qua Spiritus Sanctus singula verba materialia in mente scriptoris format" [28]).

LESSIUS wil blijkbaar de opinie uitsluiten der *dictatio mechanica*, zoals de Protestanten die voorstonden, waarbij de H. Geest alle woorden ook in hun materialiteit ingeeft [29]).

---

25) L. DE MEYER, l.c., 24.— In de Gentse codex (F. CLAEYS-BOÙÙAERT, l.c., 286, n. 103) bevindt zich een geschrift van Lessius onder de titel *Sex Propositiones ultimo oblatae*, waarin hij voorhoudt: „Si opus humana industria conscriptum approbaretur a Sp. S° ... haberet opus certitudinem omnem Scripturae sacrae, nec male diceretur scriptura sacra, quamvis de facto nullus talis Scripturae sit liber".

26) G. SCHNEEMANN, l.c., 363.

27) Ibid., 372.

28) Ibid., 374.

29) Cfr H. POGGEL, *Die altprotestantische Lehrbegriffe über die Hl. Schrift in der Zeit*

De tweede propositie wordt als volgt verdedigd:

> „Non est necessarium ut singulae veritates et sententiae (quales sunt: 'Lucas est mecum solus'; 'Trophimum reliqui infirmum') sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori *inspiratae*, scilicet ea inspiratione, quod singularum sententiarum veritatem *novo modo* cognoscat, quando eas antea ratione naturali vel experientia certo cognoscebat, quamvis opus fuerit *excitatione* et *directione* et *infallibili assistentia* ad scribendum".

Hier leert LESSIUS dat de hagiograaf de inhoud van datgene wat hij onder opwekking, leiding en onfeilbare bijstand van de H. Geest schrijft, niet noodzakelijk door openbaring („revelatio") moet te weten komen.

De derde thesis wordt door de Leuvense Jezuïet in volgender voege verklaard:

> „Si aliquod opus vel sententia humana industria sine illa *infallibili Spiritus Sancti assistentia* scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tamquam *vera et salutaris*, efficietur Scriptura sacra, nempe quoad *infallibilem auctoritatem*, independentem a Scriptura sacra. Ubi notandum, opus illud continere debere materiam Deo dignam, nec excluditur excitatio Spiritus Sancti ad illud scribendum, sed solum *infallibilis assistentia*. Hic tamen modus in nulla Scripturae parte reperitur" [30]).

Deze these is dus louter hypothetisch: geen enkel Schriftboek, dat nu in de Canon der gewijde boeken voorkomt, valt onder de gemaakte veronderstelling. De goedkeuring achteraf door de H. Geest *kan* aan een menselijk, doch Gode waardig, boek, dat wel onder de opwekking, maar niet met de onfeilbare bijstand van de H. Geest geschreven werd, het karakter verlenen van „Heilige Schrift", wegens het onfeilbaar gezag van die soevereine goedkeuring.

Een laatste maal synthetiseert LESSIUS zijn leer over de H. Schrift in het verder verloop der *Responsio* [31]). De inhoud van de gewijde boeken kan onder twee hoofden gerangschikt worden: enerzijds betreft hij zaken die niet door de natuurlijke rede of ervaring of op een andere wijze gekend waren, waarvoor dus een nieuwe openbaring (door een inwendige aanspraak van de H. Geest) en een nieuw bovennatuurlijk licht vereist zijn. In dit geval worden tevens in de geest van de hagiograaf de woorden „gevormd" (LESSIUS zegt niet: „geopenbaard", als voor de inhoud), opdat door de onfeilbare bijstand en de voortdurende leiding van de H. Geest, die woorden precies zouden kunnen uitdrukken wat geopenbaard is: van dit charisma genieten vooral de profeten, wanneer God hun verborgen dingen openbaart.

Er bestaat echter een andere inhoud van de H. Schrift: het is namelijk zeer goed mogelijk dat bepaalde dingen met zekerheid door de gewijde schrijvers gekend waren, ofwel doo de natuurlijke rede, ofwel door een

---

vom 16. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts, in *ThGl* 1 (1909) 273-87. — Cfr. bij H. NIEMEYER, *Collectio Confessionum in Ecclesiis reformatis publicatarum*, Leipzig, 1840, 730, de tekst van een *Confessio Helvetica* (uit 1675): „Hebraicus V.T. codex ... tum quoad consonas, tum quoad vocalia, sive puncta ipsa sive punctorum saltem potestatem ... θεόπνευστος".

30) G. SCHNEEMANN, l.c., 375.

31) Ibid., 386-8.

onbetwijfelbare ervaring of op een andere wijze. Om deze dingen neer te schrijven is er geen nieuwe openbaring of geen nieuw bovennatuurlijk licht nodig, waardoor ze op een nieuwe wijze zouden moeten gekend worden. Er is enkel, naast de voorafgaande opwekking door de H. Geest, een onfeilbare bijstand nodig, en een leiding, om elke dwaling te voorkomen. Voor deze zaken behoeft de H. Geest niet alle woorden aan de menselijke geest op te dringen; maar door de opwekking tot schrijven, zet Hij tevens de hagiograaf ertoe aan de gewone woorden te gebruiken, waarin de langs gewone menselijke weg verkregen kennis normaal vertolkt wordt. De auteur van het 2de boek der Makkabeën kan, ofschoon hij slechts het grote werk van Jasoon resumeert, zijn tong toch „een vlot-schrijvende pen" heten, omdat hij door de H. Geest werd aangespoord en geleid, niet echter omdat de H. Geest elk afzonderlijk woord van te voren in hem vormde en aan hem opdrong.

Wat nu de twee eerste proposities betreft, — zo gaat LESSIUS verder — daarin wordt niets anders voorgehouden, dan: 1. Het behoort niet tot het „wezen" der H. Schrift dat elk materiëel woord door de H. Geest zou „geinspireerd" zijn, d.i. op een nieuwe wijze voor de menselijke geest kenbaar gemaakt (als in het geval der profeten); 2. Het is niet noodzakelijk dat alle uitspraken der gewijde boeken door de H. Geest „geïnspireerd" zouden zijn, d.w.z. zo „geopenbaard" dat er sprake is van een volkomen nieuwe kenwijze.

Het behoort derhalve niet tot de „ratio Scripturae sacrae" dat elk materiëel woord door de H. Geest gedicteerd zou zijn. Zelfs daar waar dit, *per accidens*, het geval zou zijn, gaat dit kenmerk verloren in de vertalingen der H. Schrift; en toch zal niemand beweren, dat bij ontstentenis van alle Hebreeuwse en Griekse handschriften, de H. Schrift in de Kerk zou te loorgaan. Ook een Latijnse uitgaaf van de Bijbel bevat „de H. Schrift": dit zou onmogelijk zijn, indien het voor het wezen zelf der H. Schrift noodzakelijk was dat alle woorden door de H. Geest zouden gedicteerd zijn[32]). Tot de „essentie" der H. Schrift rekent LESSIUS echter dat een bepaalde sententie Gods Woord zou zijn, in welke taal ze ook worde geformuleerd. Ten slotte ziet hij de „ratio Scripturae sacrae" in het feit dat elke zin rechtstreeks geordend is naar het onfeilbaar gezag der Eerste Waarheid.

Voor de derde propositie merkt LESSIUS het volgende op[33]). De voorzichtige vermelding („forte") van het 2de Makkabeën-boek vormt slechts een „conjecturale" „dato-non concesso"-aanpassing aan diegenen die beweren dat een heidens boek aan de Apostelen en aan de Kerk een onfeilbaar gezag („auctoritatem") zou kunnen ontlenen. Dit neemt LESSIUS zelf niet aan; maar hij beroept zich op een citaat van Sixtus VAN SIENA O.P. over de „libri fides", die afhangt van de Ecclesia catholica: wat de Kerk aanvaardt, door welke auteur het ook moge gezegd zijn, is waar en aan alle

---

[32]) G. SCHNEEMANN, l.c., 387, geeft Lessius' opinie weer als zou het Concilie van Trente (DENZ., 28ste uitg. 784) van oordeel geweest zijn „editionem latinam praeferendam esse graecae et hebraicae". Volgens de encycliek van Pius XII „Divino afflante Spiritu" (20 September 1943) spreekt het decreet van Trente echter over de juridische authenticiteit (in openbare lessen en disputen) en niet over een grotere „authentia critica" (DENZ. 2292).

[33]) G. SCHNEEMANN, l.c., 388-90.

twijfel ontheven [34]). Met nadruk herhaalt LESSIUS dat geen enkel boek der huidige Schriftuur *de facto* ontstaan is buiten de bijstand, de opwekking en de leiding van de H. Geest: God *kan* echter een boek, dat zonder die bijstand, opwekking en leiding geschreven werd, tot „H. Schrift" maken, als de H. Geest naderhand getuigenis aflegt voor de afwezigheid van elke dwaling.

III

LESSIUS' leer, hierboven aangegeven volgens de *Responsio* van 10 October 1588, kan, aan de hand van de laatste paragrafen van die *Responsio,* als volgt gestructureerd worden. De „ratio Scripturae Sacrae" bestaat in een deelname aan het allerhoogste gezag der Eerste Waarheid. Dit gezag kan nl., door een soort trichotomie, op drie manieren aan een gegeven propositie toegekend worden: 1. door een bovennatuurlijke openbaring van God; 2. door een onfeilbare bijstand, om neer te schrijven wat door natuurlijke middelen reeds gekend was; 3. door een onfeilbaar getuigenis van de H. Geest, dat achteraf iets als waar goedkeurt. De twee eerste manieren vindt men *de facto* in de canonische H. Schrift verwezenlijkt. De derde manier is *de facto* afwezig, maar bevat in zichzelf geen inwendige tegenspraak, en is dus mogelijk. Vanzelfsprekend moet het gaan over een inhoud die Gode waardig is. De derde wijze wordt verduidelijkt door het klassieke voorbeeld: zoals een prins de brieven die zijn geheimschrijver opstelt voor eigen rekening neemt, en ze als zijn „woord" bekrachtigt, zo zou een menselijk boek door God als Zijn „Woord" kunnen gewaarmerkt worden.

Wat op het eerste gezicht treft in deze opvatting over de H. Schrift, is wel het vrij juridisch aspect van al deze beschouwingen: datgene wat met het hoogste gezag van God is bekrachtigd, vormt de eigenlijke „ratio Scripturae Sacrae" [35]). Bij de weerlegging van een tegenwerping schrijft de *Responsio*:

---

[34]) De derde uitgaaf van SIXTUS SENENSIS' *Bibliotheca sacra* verscheen te Keulen, bij Cholinus, in 1586. Cfr lib. VIII, haer. 12, resp. ad 7 (p. 661): „Nec quicquam illorum fidei derogatur (van het tweede Makkabeën-boek) etiam si ab authore profano scripti sunt, cum *libri fides* non ab authore, sed ab ecclesiae catholicae authoritate pendeat; et quod illa acceperit, verum et indubitatum esse oportet, a quocunque dictum sit authore, quem neque sacrum neque prophanum ausim affirmare". — Een gelijkaardig standpunt wordt ingenomen door Franciscus SUAREZ, professor van Lessius aan het Romeins College. In zijn werk *Doctoris Francisci Suarez Granatensis e S.I. opus de triplici virtute theologica Fide, Spe et Caritate,* Parisiis, Martin, 1621, stelt hij de vraag *An Scriptura Sacra sit infallibilis regula fidei;* bij de behandeling van die vraag laat hij tegenwerpen: „Scriptores canonici interdum aliqua interponunt ex proprio spiritu; interdum proferunt quae non videntur Spiritu Sancto digna: ... talis etiam videtur excusatio authoris libri 2. Macc in ultimis verbis, ubi veniam petit si aliquid minus digne tractavit", en daaruit besluit hij: „Ergo pure humana est Scriptura sacra" (p. 187). Men ziet dat het voorbeeld van het tweede Makkabeën-boek klassiek is, en dat de hele vraag naar het wezen der H. Schrift gezien wordt vanuit de gezichtshoek der juridische betrouwbaarheid eerder dan van de divino-humane oorsprong.

[35]) S. ROB. BELLARMINO, *Summa controversiae,* l.c., bij L. DE MEYER, l.c., 781: „Auctor (explicat) se voluisse dicere, librum illum fore Scripturam divinam (sic!) *quoad auctoritatem infallibilis veritatis,* non autem simpliciter". — In een randnota bij de *Sex propositiones ultimo oblatae* (cfr noot 25), schrijft LESSIUS: „Omnia quae sunt fidei aequali certitudine .... fide tenenda sunt".

„Respondeo non esse de ratione Scripturae Sacrae, ut materia semper humanae rationis captum excedat; nam multa sunt in Scripturis, quae humana ratione cognosci possunt. Non ergo tam *sapientiae* divinae quam *auctoritatis,* quae in omnibus nunc est et *omnem creatam auctoritatem superat,* in singulis partibus ratio habetur" [36]).

In de H. Schrift beschouwt LESSIUS dus niet zozeer het incarnatie-aspect of het „kerstgeheim", d.i. de mysterievolle beïnvloeding van Gods Geest, waardoor God de werkelijke auteur wordt van een menselijk geschrift, dat Zijn Woord en aanspraak bevat; maar de formule „verbum Dei" drukt voor hem eerder het standpunt uit van Gods bekrachtigende wilsbetuiging. De redenering over de „authentia iuridica" van de Vulgaat toont aan dat zelfs het inerrantie-moment steeds gezien wordt op de achtergrond van de „fides libri", d.i. van een norm voor het denken en disputeren (bijv. met andersdenkende christenen), die onmiddellijk op een Goddelijk gezag gegrondvest is. In de grond heeft men te doen met een controversistische instelling, die onafwijsbare documenten zoekt voor een debat. De telkens weerkerende vergelijking met de wereldlijke prins is treffend in dit opzicht: als die prins het document dat zijn secretaris opstelde goedkeurt, is het gezag ervan even groot, als wanneer hij de woorden ervan expliciet zou geschreven of herhaald hebben:

„Hoc enim ipso, quo testatur quis omnia esse *verissima,* censetur omnia illa asserere, et omnia illa censentur *verba ipsius,* dictum tamen per compendium" [37]).

Het nadeel van deze positie is dat het begrip der „inspiratio" (het θεόπνευστος van 2 Tim 3, 16), dat essentieel is aan de „H. Schrift", enigszins op de achtergrond wordt geschoven [38]). Dit achteruitstellen van de *manier* waarop een bepaald geschrift een geschreven Godswoord wordt, brengt mede dat er een zekere dubbelzinnigheid blijft kleven aan de notie „inspiratie". In de eerste thesis slaat de term „inspiratie" op de onmiddellijke mededeling (door een *assistentia positiva* [39]) *„suggestiva"*) van de woorden (wat nog niet gelijkstaat met een openbaring van die woorden, die zou gevoegd worden bij de openbaring van de inhoud). In de tweede thesis echter wordt een soort „inspiratie" uitgesloten, die samenvalt met een nieuwe openbaring van de inhoud. Dus, in propositio 1 dekt de benaming „inspiratio" de *dictatio mechanica;* en in propositio 2 de *revelatio* van het meegedeelde. Het is deze verwarring der *inspiratio* met de *dictatio mechanica* of met de *revelatio,* die LESSIUS er wellicht van afgehouden heeft om volledig klaar te zien in de onmogelijkheid der derde propositie.

---

[36]) G. SCHNEEMANN, l.c., 389.

[37]) Ibid., 389.

[38]) J. KLEUTGEN S.I., *R.P. Leonardi Lessii soc. Jesu theologi de divina Inspiratione doctrina,* bij G. SCHNEEMANN, l.c., 463-91, zegt dat Lessius een dubbele vraag goed onderscheidt: 1) Welk is het vereiste minimum om te kunnen spreken van „verbum Dei": prop. 3; 2) hoe kwamen de gewijde boeken feitelijk tot stand: prop. 1 en 2 (p. 472). In werkelijkheid zien zowel KLEUTGEN als Lessius zelf over het hoofd dat „Scriptura sacra" en inspiratie *materialiter* samenvallen, en dat er dus, in geval 3, geen sprake kan zijn van een echte „Scriptura sacra" (ook als het juridisch gezag onfeilbaar is).

[39]) J. KLEUTGEN, bij G. SCHNEEMANN, l.c., 473.

Ongetwijfeld heeft LESSIUS *quoad rem* in zijn twee eerste proposities gelijk: in een geïnspireerd boek zijn niet *per se* alle woorden door de H. Geest gedicteerd; en evenmin zijn *per se* alle uitspraken geopenbaard. Maar wanneer hij verder schrijdt naar de derde propositie, wordt de term „inspiratie" van kant geschoven: een goedkeuring van de H. Geest, die achteraf komt, kan inderdaad bezwaarlijk een „inspiratie" worden genoemd [40]). Indien dit zo is, dan kan de benaming „Scriptura sacra" niet meer de gebruikelijke zin van geïnspireerd Woord Gods hebben, maar valt ze samen met noties als „allerzekerste geloofsleer" of „allerzekerste goedkeuring Gods". En toch is het *primo et per se* de inspiratieve oorsprong, die aan een sententie de traditionele waarde van het begrip „Heilige Schrift" toekent. Een „verbum Dei scriptum" dat niet langs het charisma der inspiratie tot stand kwam, kan onmogelijk op dezelfde wijze „verbum Dei scriptum" zijn als een geïnspireerde tekst [41]). LESSIUS wil het onderscheid tussen deze beide soorten „verba Dei scripta" minimaliseren, wanneer hij op het einde van zijn *Responsio* een voorbeeld herneemt dat hij vroeger al eens gebruikt had, dat nl. van de *Epistola* van Paus LEO *ad Flavianum* (uit het jaar 449): onderstel dat die brief, zonder inspiratief ingrijpen Gods, door Sint Petrus of door Sint Paulus geschreven was. Ofschoon niet geïnspireerd, had hij toch door de H. Geest gewaarborgd kunnen zijn als „verissima et saluberrima"; welnu, zo gaat LESSIUS verder:

> „Videtur mihi parem Sacrae Scripturae *auctoritatem* habitura, sive quis eam velit appellare Scripturam sacram, sive non. Nam quaestio videretur de nomine" [42]).

Men kan zich afvragen of deze laatste zinsnede wel zo zeker is: heeft men het recht, ook maar hypothetisch, een vorm van „H. Schrift" uit te denken, die bewust afziet van een traditie-gegeven als het „Spiritu Sancto inspirante locuti sunt sancti Dei homines" (2 Petri 1, 21: het gaat over de „profeten"), als men ziet dat deze tekst hernomen wordt in het Concilie van Florence: „Eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti sancti locuti sunt" (Decretum pro Jacobitis: DENZ. 706), en als het Concilie van Trente getuigt: „Ab ipsis Apostolis Spiritu Sancto dictante quasi per manus traditae ad nos pervenerunt (traditiones)" (Sessio IV; DENZ. 783)?

Weliswaar zal LESSIUS terecht opmerken dat zijn derde propositie niet weerlegd wordt door het traditionele „Spiritu Sancto inspirante", aangezien hij voor alle bestaande boeken der H. Schrift, zoals de H. Kerk het vraagt, een volwaardige „inspiratie" postuleert. Doch wellicht doen deze beschouwingen klaarder uitkomen dat tot de eigen aard van de H. Schrift, ook als minimum-notie, meer of liever iets qualitatief anders behoort dan de juridisch misschien een even grote zekerheid scheppende achteraf toegevoegde godde-

---

40) Ibid., 475.

41) Ibid., 480: KLEUTGEN onderscheidt zeer juist „auctor libri" en „auctor veritatis vel praestantiae"; op p. 481 meent hij dat de formule „*efficitur* Scriptura sacra" een *contradictio in adiecto* uitmaakt. — De censuur van Douai (zie noot 9) verwijst terecht naar de „incomparabilis illa dignitas et maiestas" van de H. Schrift, die in Lessius' theorie „multum minui videatur".

42) G. SCHNEEMANN, l.c., 390.

lijke goedkeuring van een menselijke compositie. Naast de toepassing, door de H. Geest, van de *summa auctoritas primae veritatis* op een bepaald geschrift, moet gewezen worden op een ander aspect der H. Schrift, nl. haar rechtstreeks ontstaan, dank zij de inspiratie, uit God zelf [43]). Door de inspiratie immers wordt, in het algemeen (afgezien van de theologische verklaring der dubbele *causa efficiens, principalis* en *instrumentalis*), aangeduid dat Gods Geest een inwendige rol speelt in en een intrinsieke invloed uitoefent op de wording zelf van de H. Schrift, zodat de geïnspireerde tekst aan God als auteur kan worden toegeëigend. Omdat de H. Schrift door Gods H. Geest geïnspireerd werd, heeft ze God tot *auctor*, d.i. auteur en garant; men zou echter nooit kunnen zeggen dat een geschrift God wezenlijk tot auteur heeft, als het slechts uiterlijk en achteraf met Zijn gezag zou bekleed zijn geworden (evenmin als een louter ratificeren door de prins hem tot volledige schrijver van een door zijn secretaris geschreven document kan maken).

Omdat LESSIUS niet accuraat genoeg de inspiratie onderscheiden heeft van de *revelatio*, en omdat voor hem de inspiratie wel eens slaat op een *dictatio* der woorden of een *revelatio* van de gedachten, kon hij voor zijn derde (hypothetische) propositie geen beroep doen op deze notie; maar daardoor heeft hij (wellicht al te hypothetisch) in die derde propositie een mogelijkheid van „H. Schrift" opgesteld, die niet alleen onverenigbaar is met de feitelijke toedracht der zaken (wat hij volmondig en herhaaldelijk toegeeft) maar tevens met de notie zelf der H. Schrift (niet als *norma fidei*, maar als in menselijke woorden geïncarneerd Godswoord). Om al deze redenen kan men volledig akkoord gaan met het oordeel van LESSIUS' ordegenoot en vriend, de H. Kerkleraar Robertus BELLARMINO:

> „Propositiones de Scriptura, ut nude proponuntur, non admodum recte sonant, et calumniis expositae sunt. Tamen priores duas recte exposuit Pater Leonardus. Pro tertia scripsit nuper apologiam, et *quamvis mihi non plene satisfecerit*, tamen, ut ab eo modificatur et temperatur, tolerabilis videtur" [44]).

Wellicht is in deze laatste zin iets te veel Italiaanse welwillendheid geslopen: LESSIUS houdt immers niet genoeg rekening met het inspiratief

---

[43]) In de *Antapologia* (cfr F. CLAEYS-BOÚÚAERT, l.c., 286, n. 106) schrijven de Leuvense professoren terecht: „Hominis enim verbum, etsi divinum accedat suffragium, quod falsum non sit, numquam tamen per hoc Dei verbum efficietur ... Quare non haec sola vocabuli controversia est; magno enim intervallo distant veritas aeque infallibilis et aequalis authoritas, quae artificiose hic permiscentur et confunduntur ... Aliud ergo est librum esse canonicum vel canonicam habere Scripturae sacrae authoritatem, aliud veritatis suae a Spiritu Sancto obtinere testimonium". — Op haar beurt houdt de censuur van Douai met recht voor: „Neque enim approbatio seu testificatio Spiritus Sancti facit ipsum (scriptum inspiratum) esse divinum, quale prius non erat, sed facit agnosci divinum, quale revera prius erat".

[44]) G. SCHNEEMANN, l.c., 477 en 478. KLEUTGEN zegt dat „assertiones illas duas, si verba premantur, falsas esse" (p. 478); dit oordeel mildert hij door de beschouwing: „Neque a viro doctissimo in modo loquendi aliquid commissum esse mirabitur, qui consideret, hanc quaestionem, in quo sita sit ratio seu natura inspirationis, eo primum tempore subtilius tractari coepisse". — In de brief van 4 December 1587 (cfr n. 16) schrijft BELLARMINUS „ut amicus": „Vix ausim proponere Sedi Apostolicae ... propositiones vestras de Scriptura Sacra. Nam duae primae egent explicatione, et tertiam ego non scirem defendere".

charisma, dat verder reikt dan het verlenen van een normatieve inerrantie. God zou wellicht kunnen doen wat LESSIUS in zijn derde propositie voorhoudt, maar dan zou er geen sprake mogen zijn, zonder schakering, van de geijkte benaming „Scriptura sacra".

Een laatste vraag kan nog gesteld worden : valt de opinie van LESSIUS over een eventuële *approbatio consequens* door God van een louter menselijk geestesproduct onder de veroordeling van het Vatikaans Concilie ? Het hoeft geen betoog dat dit niet het geval is, zoals de relator der derde Sessio (bij cap. 2 : De Revelatione, § 3 : DENZ. 1787), Mgr Vincentius GASSER, bisschop van Brixen, zeer juist voorhield :

> „Ad inanes vero timores abigendos, quasi doctrina hac nostra damnetur illa sententia Lessii et Lovaniensium [45]), pauca mihi de hac re dicenda sunt. Doctrina, quae in primo nostro capite notatur, nullatenus debet confundi cum doctrina Lessii et Lovaniensium ; cum doctrina ipsa, utut sit erronea, tamen non sit eadem, quam nos in nostro schemate proscribimus („Eos — Veteris et Novi Testamenti libros integros — vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati, nec ideo dumtaxat quod revelationem sine errore contineant") .... Lessius opposuit (Protestantibus) forsitan fieri posse (dico, fieri posse, quia solummodo de possibilitate agitur) [46]), quod liber humana industria exaretur ; sed semper haec duo adiunxit, scilicet quod auctor *instinctu divino incitatus* accesserit ad opus hoc conficiendum ; et secundo quod *a Deo*, ad finem saltem opere perfecto, pronuntiatur in libro isto nihil erronei contineri. Ergo *non de approbatione Ecclesiae* egit Lessius, sed de approbatione seu revelatione ipsius Dei" [47]).

Het is duidelijk dat LESSIUS' leer niet getroffen wordt door Canon 4 van hoofdstuk 2. De Revelatione (DENZ. 1808), omdat zijn opinie over het eventuële Schrift-karakter der *approbatio consequens Dei* slechts hypothetisch is, en volgens hem niet geldt voor de actuële en werkelijke inhoud der gewijde boeken. Niettemin is die hypothese nu niet meer aanvaardbaar (Mgr GASSER noemt ze terecht „erronea"), omdat ze vergeet dat in het voorgestelde geval een geschrift tot „Scriptura sacra" zou worden, zonder een „Spiritu Sancto inspirante" geschreven „verbum Dei" te zijn : dit lijkt echter niet alleen als feitelijk onbestaand maar tevens als innerlijk onmogelijk te moeten beschouwd worden, ten minste als men zich houdt aan de „rigor verborum", en zich van de zaak niet wil afmaken met LESSIUS' vrij goedkope bedenking „quaestio videretur de *nomine* [48]).

Leuven

J. DE FRAINE, S.J.

---

45) Over welke „Lovanienses" gaat het hier ? Bezwaarlijk over Lessius' tegenstrevers, de censurerende Professoren der Alma Mater !

46) J. KLEUTGEN, bij G. SCHNEEMANN, l.c., 489: Lessius onderzoekt de „quaestio iuris", het Concilie de „quaestio facti".

47) *Acta et Decreta Sacrosancti Concilii Vaticani*, auctoribus Presbyteris S.J. e domo B.M.V. sine labe conceptae ad Lacum (*Collectio Lacensis*), Freiburg, 1892, 140. — De laatste zin van Mgr GASSER lijkt ons onjuist : Lessius gewaagt enkel van een *approbatio* Dei, nooit van een *revelatio*.

48) J. KLEUTGEN, bij G. SCHNEEMANN, l.c., 491 : „Legitima ratiocinatione conclusisse me arbitror, Deum non posse vere dici auctorem libri, qui ex impulsu quidem Ipsius, sed sine speciali Eius assistentia conscriptus sit".

SOMMAIRE

Parmi les thèses extraites des oeuvres de Lessius, et censurées, en 1587, par la Faculté de Théologie de l'Université de Louvain, se trouvent trois propositions concernant la Sainte Écriture. Ces propositions, surtout la troisième, renferment la doctrine qu'on se plaît à attribuer au Jésuite louvaniste, celle notamment de l' ,,inspiratio consequens''. Le présent article examine successivement la situation historique de la controverse, les trois mémoires que Lessius consacra à sa défense, et enfin la synthèse finale de ses idées concernant l'inspiration.

La première partie de cette étude s'attache à situer exactement les censures (12 septembre 1587 pour celle de Louvain, et décembre 1587 pour une autre de Douai) et les réponses de Lessius (une première fois en septembre 1587, une seconde fois dans les *Antitheses* de février 1588, et une troisième fois dans une *Responsio* d'octobre 1588).

La seconde partie analyse surtout la *Responsio* d'octobre 1588, qui donne la version la plus nuancée de l'opinion défendue par Lessius.

Enfin la dernière partie met en lumière certaines déficiences de la théorie préconisée par le savant jésuite. Dans l'Écriture Sainte Lessius ne voit pas avant tout ,,l'aspect d'incarnation'', mais plutôt l'authenticité juridique des livres inspirés (la ,,fides libri''). A côté d'un certain manque de rigueur dans l'emploi du terme ,,inspiratio'' (désignant tantôt la *dictatio mechanica*, tantôt la *revelatio* du contenu), c'est surtout cet oubli de l'influence intrinsèque de Dieu comme ,,auteur'', qui a fait que Lessius ait pu songer (ne fût-ce que d'une manière hypothétique) à une transformation d'un écrit profane en ,,verbum Dei'' et en ,,Scriptura sacra''. Bien que cette façon de concevoir l'*approbatio consequens* comme un succédané de la véritable inspiration soit inadmissible, il faut cependant noter qu'elle ne tombe nullement sous la condamnation du Concile du Vatican, réprouvant l'idée que l'inspiration puisse être due à une approbation conséquente de *l'Église*.

DE MYSTIEKE DIEPGANG VAN LESSIUS' LEVEN EN LEER

C'est lui, sans conteste qui, à ce moment, représente le mieux parmi les écrivains de la Compagnie la spiritualité plus spéculative, dans la tradition des grands mystiques flamands qu'il aimait et défendait.

J. DE GUIBERT [1])

LESSIUS kent men als moralist, als controversist en theoloog. En toch was het niet door deze hoge qualiteiten, dat LESSIUS het meest indruk op zijn tijdgenoten maakte : zijn heiligheid was het, die hem verering en genegenheid won, zodat men hem de eer der altaren waardig achtte. Anderzijds moet het verwonderlijk heten, dat P. Maximilianus vander Sandt (SANDAEUS) in zijn apologetisch geschrift omtrent de beoefening der mystiek in de Sociëteit van Jezus geen melding maakt van de leer en de beleving der mystiek bij LESSIUS [2]). Wanneer P. Seisdedos SANZ dezelfde kwestie behandelt, vernoemt hij LESSIUS wel onder de Jezuïetenschrijvers, die de in de Exercitia niet formeel besproken mystieke leer aanvullend en passend in eigen verband en expliciet hebben belicht [3]), maar hij gunt hem toch geen plaats in de rij van hen, die als leraren der Sociëteit moeten worden aangezien [4]). WATRIGANT [5]) en L. PEETERS [6]) vermelden hem in de lijst ,des auteurs mystiques de la Compagnie de Jésus'. Van allen is RICHSTÄTTER het volledigst en het formeelst [7]). Voorzover we weten, werd ook door de biographen van of de schrijvers over LESSIUS van lateren tijd geen indringende studie over LESSIUS als mysticus en mystiek schrijver gemaakt. Dit aspect wordt slechts terloops als een bijkomstige kwestie behandeld binnen het kader der beschouwingen van LESSIUS' heiligheid en van zijn verenigingsleven met God in het algemeen. Zijn beste biograaf is trouwens zeer aarzelend in zijn oordeel, alsof zijn eigen beschouwingen hieromtrent vasten grond missen [8]).

Daartegenover lijkt het wel, dat zijn tijdgenoten niet de zelfde aarzelingen kenden en overtuigd hem als mysticus en mystieke schrijver beschouwden,

---

[1]) *La spiritualité de la Compagnie de Jésus,* Rome, 1953, p. 265.

[2]) *Jubilum Societatis Jesu seculare ob theologiam mysticam in eadem exultam et illustratam,* Keulen, 1640 (heruitgave in *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace,* n. 77-78, 1922).

[3]) Aangehaald in de heruitgave p. 69.

[4]) *Ib.,* p. 71.

[5]) *Ib.,* 92-93.

[6]) *Vers l'union divine par les Exercices de S. Ignace,* Leuven, Museum Lessianum, 1931², p. 276.

[7]) *Mystische Gebetsgnaden und ignatianische Exerzitien,* Innsbruck, 1924², p. 82 ; 119 ; 156 s.; 280.

[8]) CH. VAN SULL, s.j., *Léonard Lessius,* Museum Lessianum, 1930, pp. 276-7.

waarbij we moeten vaststellen, dat zij het begrip en den term *asceta, asceticus* [9]) blijkbaar juist in dezen zin opvatten, wijl zij in de beschouwing van het geestelijk leven den klemtoon legden op den drang naar innigheid en eniging met God, zoals het Middeleeuws *gheestelijcheit* en *gheestelijc mensche* dit inhield. Zijn geschriften werden inderdaad als een handleiding voor het mystieke verenigingsleven aangezien en als dusdanig aanbevolen. Dit moge reeds blijken uit de titelwijzigingen en de doelstellingen in de uitgaven van meerdere zijner werken. Zo werden de *Recollectiones precatoriae*, die ieder hoofdstuk van LESSIUS' *de Perfectionibus divinis* in gebedsvorm besluiten, reeds vroeg na zijn dood gebundeld als *Flammae divini amoris e perfectionibus divinis elicitae* (Ingolstadt, 1636 enz.) [10]) of nog als *Itinerarium hominis abeuntis se ad Deum* [11]). *Hoc est, Methodus brevis per pias considerationes precatorias a rebus creatis se avertendi, et ad Bonum increatum convertendi*... Wurzburg, 1640 [12]). Daarmee wordt LESSIUS geplaatst in het perspectief van BONAVENTURA (*Itinerarium mentis ad Deum*) en BELLARMINUS (*De ascensione mentis in Deum*). Een lezing dezer drie werken laat evenwel onmiddellijk treffend aanvoelen, hoe verschillend de éne opgang naar God geconditionneerd wordt door ieders temperament en geest.

Het posthume werkje, dat LESSIUS als zijn lievelingswerk beschouwde en schreef te midden van de hevigste pijnen zijner laatste jaren, *De quinquaginta nominibus Dei*, kreeg reeds in 1643 een tweede uitgave die naar de *Flammae divinae* en het *Itinerarium* bewerkt was en waarvan het voorwoord tot den lezer besluit: „*Philosophus es! Christianus ut sis, hic libellus dabit. Theologus es! ut non solum intellectu sis, sed et affectu, docebit. Sacro-sancta Divinitatis adyta subtiliter speculando ingrederis? Ut non profane, sed simul caste amando, reverenter venereris, viam pandet: donec cum beatis mentibus perfectissima Theologia dotatus, non iam in aenigmate, sed facie ad faciem, increatam lucem irretorto obtutu iugiter contempleris: quod ut assequare atque hic Tibi libellus gradum aliquem praestet, Christianae caritatis affectu, medullitus vovemus.*" De titel van de Franse vertaling hiervan luidt: *Eschele mystique ou contemplations divines* (Brussel, 1643) [13]). — Hier is LESSIUS uitdrukkelijk als leraar van den mystieken opgang voorgesteld, terwijl we verder nog gelegenheid zullen hebben, tijdgenoten over zijn persoonlijk verenigingsleven te horen.

Met dit al dringt de vraag zich inderdaad op: is LESSIUS zelf een mysticus in den strikten zin van het woord? M.a.w. bezat hij een gebedsleven, waarin zijn geest zijn vereniging met God in kennis, liefde en daad passief ontving en als zodanig ervoer? Een andere vraag is het, in hoever hij leraar van het

---

[9]) Aldus voortdurend bij BLOSIUS, bij wien zowel LESSIUS als vele andere Jezuïeten der eerste eeuw hun geestelijk leven gingen voeden.

[10]) Zie SOMMERVOGEL, IV, c. 1741-2.

[11]) *Ib.*, 1742.

[12]) *Ib.*, 1742.

[13]) *Ib.*, 1747. — De uitgave van 1645 zegt op die titel: *in tres libellos viae purgativae, illuminativae, unitivae, pro incipientibus, progredientibus, perfectis distributum.* — Het derde boek begint met een *tractatus de unione contemplativorum cum Deo in hac mortali vita* uit LESSIUS' *De summo bono*, 1. 2 in 12 hoofdstukjes verdeeld.

mystieke leven was, hetzij in zijn zieleleiding, hetzij bepaaldelijk in zijn nagelaten geschriften. De twee vragen moeten streng uit elkaar gehouden worden : niet iedere schrijver over mystiek is een mysticus, noch omgekeerd.

Het antwoord op de eerste vraag kan eigenlijk slechts door een persoonlijk getuigenis van den persoon zelf strikt en adaequaat gegeven worden : daar waar hij spreekt over zijn ervaring en autobiographisch zijn zielservaring mededeelt. Wij beschikken helaas niet over een *Memoriale* of *Confessiones*, waarin LESSIUS zijn hart en geest blootlegt. Slechts enkele gezegden, die de biographen ons bewaard hebben, kunnen als uitlatingen in dien zin beschouwd worden. Maar daar moeten wij reeds hun getuigenis met critischen zin onderzoeken en afwegen.

Bij ontstentenis van LESSIUS' persoonlijk getuigenis worden we verwezen naar zijn daden en zijn geschriften, waaruit wij het innerlijke van den handelenden persoon en den schrijver moeten trachten af te leiden. Het getuigenis der tijdgenoten en biographen heeft hier een grote waarde, maar vraagt een nauwlettende kritiek, vooraleer het woordelijk kan aanvaard worden. De getuigenissen van het canoniek proces, dat toch feitelijk schijnt plaats gehad te hebben [14]), zijn onvindbaar gebleven [15]), zodat wij hierdoor de voornaamste informatiebron moeten missen. De biographen [16]) van hun kant waren wel gewetensvolle mensen, die naar authentieke bewijzen van heiligheid en eerbiedwaardigheid van hun meester zochten, maar zij paarden de bewonderingszucht der middeleeuwse hagiographen met de *breedsprakerigheid* der humanisten (zij leven in het zog van LIPSIUS, die zijn biechtvader in heroïsch licht vereerde). Het is inderdaad uiterst moeilijk uit te maken, waarop hun verschillende beweringen uiteindelijk berusten. Daarom moeten wij ons vergenoegen met een kritisch gebruik van de biographische gegevens en van LESSIUS' eigen geschriften, om hieruit volgens inductieve methode bij benadering de geestesinstelling van LESSIUS te bepalen, in de hoop aldus een vermoeden omtrent zijn gebedsleven te krijgen. Nergens, ten slotte ook niet in zijn gebedsformules, spreekt hij als het ware in zijn naam, nergens autobiographisch, als vertolking van zijn innerlijk eigen leven. Anderzijds is het evenwel zo, dat ieder woord getuigenis aflegt van den geest en het hart van dengene, die het uitspreekt. Dit is des te meer waar, naarmate de toon en de stijl affectiever wordt, vooral wanneer men door allerlei indicia gaat vermoeden, dat de objectief-gestelde belering slechts als dekking en vermomming dient, om de eigen ervaring in de kiese bescheidenheid van het onpersoonlijke en het didactische te omhullen.

---

14) VAN SULL, o.c., p. 328 s.

15) Ondanks het onderzoek van VAN SULL, DE GUIBERT, LAMALLE enz.

16) Met de biographen bedoelen we vooral BAUTERS (*Necrologium*, 1623), SCHOOFS (*De vita et moribus R. P. Leonardi Lessii e Societate Iesu Theologi liber . . . Cura et Sumptibus Thomae Courtois*, Bruxellae, G. Shoevartius, 1640 : geciteerd als SCHOOFS, wat er ook van deze toeschrijving zij), WIJNS, bewaard in hs. 4070 der Kon. Bibl. te Brussel ; geciteerd als WIJNS. De vergelijking der drie biographen ten einde hun respectievelijke waarde te bepalen zullen wij in een volgend nummer van *Ons Geestelijk Erf* uitwerken. N.B. Bij onze referenties naar LESSIUS' werken verwijst het laatste cijfer naar LEONARDI LESSII, *Opuscula*, Antwerpen, Plantijn, 1626.

We willen hier dan nagaan, langs welke wegen LESSIUS zijn eigen spiritualiteit heeft gevonden, hoe zijn innerlijke psychologie gestructureerd was en ten slotte welke theologische kerngedachten zijn mystieken opgang schraagden.

I. De voedingsbodem van Lessius' geestelijke leer

1. Ignatiaanse leest

Uit zijn leven kunnen wij meerdere aanduidingen aanvoeren, die ons het vermoeden bijbrengen, dat LESSIUS blijvend en intens naar diepere Godsvereniging getrokken werd. Dit verraadt reeds zijn geestelijke opleiding. Zijn eerste bredere en overwogen vorming tot het geestelijk leven ontving hij als novice. Na zijn volledigen philosophischen cursus en den inzet zijner theologische studies te Leuven ingetreden den 24en Juni 1572, moest hij na de bewogen vlucht voor het oprukkende leger van Oranje zijn noviciaat voortzetten te Rijsel en daarna te Dowaai, telkens onder bemoeilijkende omstandigheden, waarin de armoede met de heroïsche edelmoedigheid der eerste paters hand in hand ging. Toch kan hij, levend in de nawerking van de eerste ignatiaanse traditie, zijn geest en hart vormen tot een weldoordacht en ingrijpend inzicht van het geestelijk leven. De grondslag en de uitbouw van LESSIUS' spiritualiteit is dan ook door en door ignatiaans: religieuze volmaaktheid naar IGNATIUS' geest en regel, zoals BAUTERS, de stille maar bezonnen novicemeester van Jan BERCHMANS, aan wien men meer dan eens onder het lezen herinnerd wordt, in zijn eerste LESSISUS-biographie (die fundamenteel is voor alle latere) voortdurend als 't ware met de Constituties en de regels in de hand, hem natekent, onwillekeurig wellicht het leven en het beeld van zijn bewonderden held hier en daar schetsend naar de formules van het Regelboek, meer dan de beleving er van in het concrete détail van LESSIUS' individueel leven aanstippend.

De fundamentele instelling van geest, die IGNATIUS eist, is openheid en ontvankelijkheid voor Gods wil en werk, die tegelijk den absoluten voorrang aan Gods ingrijpen en genade toekent, en zich geheel inspant om subjectief gereed en ontvankelijk voor Gods gave te staan: *ut homo se disponat.* In een brief aan een novice (zijn neef Jacobus WIJNS?) legt LESSIUS deze houding vast:

> „Optat Deus assidue suam lucem et coelestia dona augere, modo nos animos nostros, per ea quae accepimus, recte comparemus, et ad illa incrementa excipienda, rite disponamus. Moris divini est *initia* virtutum largiri gratis, indignis et indispositis; sed *augmenta,* non nisi se disponentibus et idoneos reddentibus: ita ut, quo quis se magis reddat idoneum vi prioris gratiae, eo uberiores gratias a Deo sit accepturus, ut praeclare B.P.N. Ignatius multis locis monuit. Hoc probe intelligere, fundamentum est omnis profectus spiritualis... Praeter exercitia particularia quae ad virtutum incrementa disponunt animos, duo sunt generalia, quae ad omnes virtutes generatim gratiam impetrant. Oratio et gratiarum actio seu gratitudo. Oratio excitat misericordiam; Gratitudo liberalitatem divinam: quibus ex fontibus omne bonum in nos promanat. Itaque praeter orationem quotidianam, maxime tibi conandum, ut in Deum sis gratus; nimirum ut cognoscas et aestimes beneficium vocationis tuae et pro viribus

gratias agas, et in signum ac testimonium grati animi, omnem vitam mancipes ipsius obsequio et gloriae" (SCHOOFS, 179-180).

Zijn vroege verstandelijke rijpheid en vorming hadden het hem immers mogelijk gemaakt, de ignatiaanse spiritualiteit volledig in zich op te nemen. Omtrent de wijze, waarop hij IGNATIUS' Exercitia tijdens zijn grote retraite en noviciaat leerde kennen, lezen wij bij zijn biograaf [1]):

„Quodcumque die toto nancisci poterat otii, negotiose Deo, piisque libris consecrabat; quae matutina commentatione tractarat, per diem cum in negotiis esset, ruminando revolvebat, adeo ut mentem continua sacrarum rerum agitatione occupatam circumferret.

S.P. Ignatii ascetica de fine hominis, de mundi creatione, de morte et huiusmodi aliis, quae cum philosophicis principiis analogiam habent, philosophice, non tamen profane, sed prorsus *spiritualiter* pertractabat. Sic quae Aristoteles de quatuor causarum generibus, materia nempe, forma, efficiente, et fine: quae alia de generatione, quae de corruptione, quae de anima, quae de corpore, quae de sensibus [2]): haec omnia studiose, tanquam argumentosa apis, e thymo et floribus mel exsugens, rimabatur, idque duplici profectu: priore quidem plane spirituali, quo se et res omnes ab uberrimo rerum omnium fonte Deo effluere ac pendere intelligebat: ad quem proinde *cognoscendum, amandum* et *colendum* omni conatu ferri oporteret; posteriore vero, quo in philosophicis institutis, quae ieiune satis ut illa ferebant tempora in scholis acceperat, in eum modum progressus est, ut tirocinii sui tempore, in triplum doctior philosophus evaserit, quam cum e scholis egrederetur: id tamen sancta sua speculatione non agebat, sed ex ea naturali quadam propagine sequebatur; non secus quam si doctrina pietatis esset filia, quae deinde ipsi pietati, mutua quasi opera adminicularetur.... Multam hic quoque pervestigandae creaturarum indoli navavit operam, e quibus ad creatorem, quod in reliquam vitam solemne sibi fecit, gradum struebat. Hic muscae notitiam tantopere ponderare didicit, ut cunctis eam terrarum opibus anteferret, et abiecti istius animalculi divite scientia oblectaretur magis quam late per orbem imperitare [3]). Hic multa divini operis arcana deprehendit ex quibus deinde iam grandaevus volumen illud aureum de Numinis providentia concinnavit, ubi luce clarius meridiana demonstrat, res natura atque operatione mirabiles, neque a casu, neque a seipsis, sed ab artifice Deo profectas esse." (WIJNS, f. 14 v.; vgl. SCHOOFS, p. 12).

Over de blijvende innerlijke ingetogenheid, waarover de eerste paragraaf, handelen we nog later. We zien verder, hoe LESSIUS vroomheid en speculatie verbond. Zo belichtte hij de grote waarheden der Exercitia van uit zijn philosophische grondgedachten, die daardoor zelf op een hoger plan werden gebracht en een nieuwen zin ontvingen: en wel hun laatsten zin in hun teleologisch perspectief, terwijl de devotio zelf in den menselijken geest wortel

[1]) Het zou ongetwijfeld leerrijk geweest zijn, zo LESSIUS zijn ontwerp, om een commentaar op de Exercitia te schrijven, had kunnen uitvoeren (VAN SULL, o.c., p. 34).

[2]) Men herkent de verschillende titels van ARISTOTELES' werken, die LESSIUS als student en later als leraar in de philosophie commentarieerde, maar eerst in zich opnam: *non profane, sed spiritualiter.*

[3]) Dit gaat terug op *De providentia Numinis,* l. II, Ratio 16 a, n. 28; p. 683. Over deze sententie is ons een *disputatio scholastica* bewaard gebleven, waarvan het begin luidt: „*Non leviter admiratus sum quod l. II de Providentia Numinis diserte affirmat Leonardus Lessius litteris tum humanis cum divinis vir instructissimus, et nostrae aetatis ornamentum singulare...*" (hs. 3393-4029, Kon. Bibl. Brussel, f. 176v-184 r; vgl. VAN DEN GHEYN, *Catalogue*... VI, 714; SOMMERVOGEL, VIII, 1151).

vatte. Uitgaande van de schepselen steeg LESSIUS in speculatieve beschouwing volgens de viervoudige causaliteit op tot God als tot hun oorzaak: *principium*, terwijl hij jubelde om zijn wezenlijke afhankelijkheid tegenover God, die hij aanvoelde en aanvaardde als een religieuze waarde [4]); *forma rerum*, waardoor hij God in de schepselen als in een spiegel te ontdekken wist; en ten slotte *finis hominis*, omdat God in zijn eindeloze *amor et benignitas* gans de schepping uit zich liet voortvloeien en in nauwste eenheid naar zich toetrekt als hoogste contemplatie- en liefdevoorwerp. Hierdoor zelf beschouwde hij steeds liefdevoller God zoals Hij in zich zelf is en in de schepselen licht: zijn *contemplatio ad amorem* wist hij door een sterk ontwikkeld platonisch inzicht der participatie-verhoudingen tussen God en het schepsel speculatief en affectief te doorleven in altijd hernieuwd God-vinden. Aldus vormde hij zich een wereld-beeld, dat theologisch en religieus doorschouwd was en een intrinsieke eenheid met zijn Godsbeeld uitmaakte; zijn Gods-bespiegeling was geen wereldvreemdheid, losgewikkeld van zijn denken en aanvoelen van het kosmische en profane. Anderzijds was zijn denken over kosmos en schepsellijke verschijning geen profane activiteit, maar het sloeg de brug over alle afstanden, om het schepsel in God te verankeren; of liever God was voor hem de wezensnabije, omdat hij de verhouding tussen God en schepsel als onderlinge doordringing en contiguïteit zag, waar God alles was en het schepsel slechts een glimpje van Gods volheid: *Deus praesentissimus mundo et homini*. In dezen speculatieven opgang naar God worden alle theologische argumenten over het Godsbestaan in het hart genomen, om ze tot affectieve verbondenheid te smeden, waaruit licht en liefde de eenheid met God verheldert in religieuze beleving. Dat juist noemt hij *spiritualizare philosophiam*.

De beschouwing van het *Fundamentum* heeft LESSIUS' ziel in een wijde ruimte gebracht, omdat zijn interpretatie zich niet aan een logischen woordkultus verslaafde. Het levensdoel omvat de ganse ontvouwing der grondverhoudingen van de ziel tot haar God. De ganse ziel moet den gansen God omgrijpen, met al haar onderscheiden mogelijkheden. Daarin zelf wordt zij actief op God gericht, omdat zij die verhouding naar haar wezensactiviteiten dynamisch integreert. De geestelijke akt der ziel, waarin zij haar God door kennis en liefde tracht te omvatten, is daad in vervulling van haar finaliteit, waarin God haar in liefde aantrekt. Zo is de *finis hominis*, ignatiaans gezien, slechts integraal, wanneer hij beschouwing en liefde insluit. Zo is er geen tegenstelling van actie en beschouwing, maar synthese in elkaar aanvullende complementariteit. De *cultus et servitium Dei* is slechts een volwaardige menselijke daad, wanneer de mens de hoogste actuering zijner hoogste vermogens daarin realiseert:

„Servire Deo est ipsum cognoscere, timere, amare, honorare, laudare, servare eius praecepta, et omnia ad eius gloriam facere. Hic est finis noster, ad hoc instituti et conditi sumus. Non enim ideo facti sumus ... ut comedamus ... sed ut Deum, bonum infinitum, cognoscamus et amemus, eiusque praecepta ad breve tempus servando,

---

4) Vgl. *De perf. div.*, 1. X, de dominio Dei.

aeternam beatitudinem, quae in eius clara visione, amore et fruitione sita est, promereamur. Quod ita esse, ex eo etiam confirmari potest, quod finis cuiuslibet rei sit perfectissima eius operatio. Quare cum cognoscere, amare et laudare Deum sit perfectissima operatio hominis tam in hac vita quam in futura (utpote perfectissimae potentiae circa perfectissimum obiectum, et perfectissimo modo, nempe per fidem vel visionem); perspicuum est id esse ultimum finem hominis" [5]) (*de perf. div.*, 1. XII, c. 19, n. 157; p. 148 b).

In dit opzicht ligt voor het geestelijk leven het inschakelingspunt van de beschouwing, waarin het gebeds- en verenigingsleven der ziel binnen de ignatiaanse heiligheidsbeleving als servitium Dei harmonisch doorgetrokken wordt. Zo kon LESSIUS zonder den zin te veranderen ongestoord aanvullen: *homo creatus est ut Deum cognoscat, eum amet, eique serviat.* Immers God als 't ware immanent aan en voor zich zelf maken en zich helemaal op God naar daad en wezen van zijn verstand en wil richten in vervulling van het laatste doel, dat God zich bij zijn liefde-uitstorting in de schepping voornam, is de uiteindelijke betekenis van 's mensen doel zelf. Het opgaan in Gods glorie sluit de volledigste en alzijdigste ontplooiing van 's mensen natuur in: daar vindt de mens zijn eenheid, zijn volheid, zijn eer, zijn vreugde:

„Tu omnium inventor, auctor, formator, conservator, sustentator, exemplar et finis. Propter te sunt omnia ut serviant gloriae tuae; rationalia, ut te cognoscant, ament, colant et laudent; irrationabilia, ut usibus nostris serviant, et sua admirabili specie mentes nostras in admirationem et amorem tui excitent [6]). Neque ideo viliores aut miserabiliores sumus, quia propter te sumus, et omnia nostra ad tuam gloriam destinantur. Haec enim est natura nostra, hoc summum bonum nostrum, gloriae servire tuae. Tibi enim servire, regnare est; tibi obedire, iter vitae aeternae. Melius est tibi servire, quam totius mundi tenere imperium. Dum enim obsequio tuo mens nostra intendit, sursum erigitur, seseque in unitatem colligit, tibique proprior effecta illuminatur, et similis tui efficitur: dum aliis regendis incumbit, ab unione recedit, ad inferiora descendit, et in multitudinem dissipatur, neque aliquid invenit, cuius coniunctione melior evadat. Nihil enim meliorem efficit mentem, nisi quod est supra mentem" [7]) (*de perf. div.*, l. X, c. 7, n. 68; p. 80 ab).

Bovendien wist LESSIUS de onderschikking der scheppingsdoeleinden van den mens tot een gespannen synthese te herleiden (Vgl. *De perf. div.*, 1. 8, c. 4, n. 21; p. 62a — zie hierna p. 303).

In deze zienswijze is God heel nauw aan de schepping aanwezig, zodat LESSIUS God in de schepselen aanschouwde. Niet alleen zijn philosophische en wetenschappelijke instelling, maar vooral IGNATIUS' *Contemplatio ad amorem* bracht hem er toe de natuur, en de schepselen in het algemeen, met aandacht en met liefde te bekijken en uit deze beschouwing tot God op te stijgen. In zijn *De Providentia Numinis* (1612), waarvan we in zijn *De perf. div.* l. XI *de providentia Dei* [8]) reeds een goede voorschets vinden, treffen

---

[5]) Dit aristotelisch principe is de grondslag van LESSIUS' *De summo bono*, 1. II, c. 4; p. 518 s.

[6]) Deze onderscheiden doelstelling van de *irrationabilia* en de *rationabilia* verklaart LESSIUS uitvoerig in *De perf. div.*, 1. XIV, c. 4 en 5; p. 242 s.

[7]) We kunnen niet uitweiden over de platonische en aristotelische motieven, die LESSIUS hierbij ontwikkelt, om de ignatiaanse principes te valoriseren.

[8]) In de praefatio hiervan gedateerd 1619 getuigt hij: „*Conscriptus fuit iste Tractatus*

we telkens voorbeelden aan van deze *ascensio mentis in Deum*, waaruit blijkt dat LESSIUS een open oog had voor de wonderen der natuur, ze met een religieuzen blik beschouwde en daarin God doorschouwde, wiens volmaaktheden van almacht, schoonheid, liefde, enz. hij steeds beter leerde kennen, om hierdoor zelf in bewondering en liefde zich te verliezen in God, dien hij met den philosophischen term *Summum Bonum* noemde maar als *caritas* en *beatitudo* aanvoelde. Wel worden wij moderne lezers nu en dan gestoord door de verouderde wetenschappelijke gegevens en verklaringen; toch kunnen we niet ontkomen aan den indruk van warme en nauwlettende natuurstudie, waarvan menige beschrijving van dieren, bloemen, planten of andere natuurschijnselen getuigen door hun détail en verfijnde ontleding, al weten wij ook niet onmiddellijk uit te maken, wat de vrucht van eigen observatie is of wat hij uit zijn grote, we zouden zeggen niet te kritische belezenheid onthield in zijn fantastische memorie [9]). Hij bewondert de eindeloze *providentiae lusus et profusio artis divinae in materia adeo vili et mox tabescente* (*l.c.*, l. I, ratio 4a, n. 37; p. 640 a; men merke den naklank van het Evangelie) in de bloemen met hun vormrijkheid (zie ib. n. 37) en hun kleurverscheidenheid (ib., n. 38; p. 640 a) [10]).

Zo werd de kosmos voor hem een spiegel, waarin hij God zag:

> „Ita etiam dicitur (mundus) speculum ut insinuat Apostolus 1 Cor. 13. *Videmus nunc per speculum in aenigmate.* Ubi nomine speculi res creatas vel imaginarias similitudines ex rebus creatis acceptis intelligit. *Videmus per speculum,* quia in creaturis non est sistendum, sed per earum cognitionem analogico mentis ascensu transeundum ad Creatorem intus latentem, eas formantem et conservantem. *In aenigmate;* quia non clare sicut est in seipso, sed obscure et quasi coniectando Deum in rebus creatis cognoscimus ... Ratione huius repraesentationis omnes creaturae dicuntur laudare et benedicere Creatorem" (*De perf. div.*, l. XIIII, c. 4, nn. 70-71; p. 243 a).

Telkens weer vinden wij in LESSIUS' werken fragmenten, die duidelijk den geest en de methode van IGNATIUS' Oefeningen weergeven. Zo bv. het *Exercitium de triplici peccato*: over Gods gerechtigheid tegenover de engelen: *cum tot Angelorum myriades ob unum peccatum caelo deiecit ...*; tegenover Adam: *Ecce quantis bonis et huius vitae et futurae, quam innumerabiles*

---

a me iam ante tredecim vel quatuordecim annos (exceptis duobus libris postremis ..."; p. 11. Dus de voorschets gaat terug tot ± 1605. Blijkbaar heeft die gedachte hem steeds bezig gehouden.

9) Na een leuke beschrijving van de bijen voegt hij ietwat ontnuchterend er aan toe: „*Omitto quae de mira earum politia Auctores scribunt, a pluribus curiose observata*" (*ib.*, 651 a). Of van de walvissen heet het: „*Balenae, ut multi veterum scribunt, cum visu sint hebeti, habent oblongum pisciculum ducem qui praeeat ...*" (ib., n. 94).

10) Ter plaatse besluit hij: „*Ex his luce meridiana clarius est, ista non posse ab aliqua natura, et causa ratione destituta originem habere; sed ab aliqua sapientissima mente simul ac potentissima ...*" (*ib.*, n. 39; p. 640 a; vgl. nog *ib.* slot van n. 81; p. 648 a). Dit is de tekstbron van WIJNS' hiervoren aangehaald getuigenis (zie p. 276). Men bedenke hoe al deze beschrijvingen in een vlot en sierlijk Latijns proza gesteld werden, zodat we terecht moeten betreuren, dat dit niet in een evenwaardig Nederlands werd geschreven: zo waren we meerdere kleine meesterstukjes in onze eigen letterkunde rijker geweest. Vgl. J. BITTREMIEUX, *De Literaire Werkzaamheid van Leonard Lessius* (1554-1623) in *Handelingen van het Vijfde Vlaamsch Philologencongres 5-6 Augustus 1922 te Brugge gehouden*, p. 205, n. 2.

homines ob unius delictum spoliantur? (*De perf. div.*, l. XIII, c. 4 en 5; p. 161 b en 162 a); *De poenarum aeternitate et qua ratione iuste pro uno peccato mortifero Deus infligat poenas aeternas* (*ib.*, c. 25; p. 206); *De inferno* (ib., pp. 470-486) enz. [11]). IGNATIUS' beschouwingen over de Menswording en over Christus Koning hebben LESSIUS innig getroffen, zodat de mens geworden God hem steeds levendig voor den geest stond [12]).

2. In de leer bij de mystieken

Naar aanleiding van LESSIUS' noviciaat merkt WIJNS nog het volgende op omtrent de lezing van den jongen religieus:

> „Quantum porro doctrinae mysticae tyro deditus fuerit, ipse senex de Joannis Rusbrochii sanctissimi divinissimique contemplatoris scriptis testimonium rogatus, litteris consignavit, ubi ait, Quinquaginta annos esse quod ex Auctore illo didicerit, quantum boni sit, cum seipso, et cum Deo habitare, quem in animae suae fundo perpetuo praesentem exinde retinuit. Ita tamen mysticam sapientiam iuxta Societatis Jesu leges secutus est, ut nihil de actione omiserit, sed easdem duarum alarum instar, sibi aptaverit, quibus ad sublimem perfectionis apicem conscenderet." (WIJNS, f. 15 v; SCHOOFS, p. 11-12) [13]).

Uit deze opmerking mogen we besluiten, dat LESSIUS niet alleen in de eerste jaren van zijn kloosterleven een aandachtig RUUSBROEC-lezer werd, maar dit ook zijn ganse leven is gebleven. Of de lezing van mystieke werken vóór 1575 *passim et sine delectu* bij de novicen of de ouderen in de Provincia Belgica der Sociëteit gebruikelijk was, terwijl sinds 1572 moeilijkheden hieromtrent in Spanje reeds gerezen waren, valt bezwaarlijk uit te maken! Op 12 Maart 1575 vaardigde P. MERCURIAAN, generaal der Orde, het bekende decreet omtrent het lezen der boeken uit. Het derde punt hiervan betreft de geestelijke schrijvers:

> „At cum etiam inter scriptores librorum spiritualium, licet pii, inveniantur, qui tamen instituti nostri rationi minus videntur congruere, propterea non permittentur passim et sine delectu, sed ea tantum, qua superius dictum est ratione: quales sunt Taulerius, Rusbrochius, Rosetum, Henricus Erpius ..." [14]).

---

11) Zie andere voorbeelden hiervan verzameld bij VAN SULL, o.c., p. 35.

12) Vgl. *De perf. div.*, l. 12, c. 4, n. 18; p. 103 a.

13) Vgl. VAN SULL, o.c., p. 35; 260; 264.

14) De gedrukte teksten, die ik raadpleegde, lijken alle corrupt tot in het onverstaanbare toe, al schijnen de uitgevers en commentatoren daarop geen acht gegeven te hebben, om alleen hun gedachte en niet de woorden te lezen. Wij lezen *at* ipv. *ac* (als tegenstelling met de lezing der profane schrijvers); *rationi* ipv *ratione* (als afhankelijk van *congruere*); wij laten de parenthesis (*licet pii inveniantur*) vallen, waardoor de zin zijn harmonie verliest en de meeste varianten zijn ontstaan. Omtrent dit decreet raadplege men de laatste literatuur: P. DE LETURIA, *Lecturas ascéticas y lecturas místicas entre los Jesuitas del siglo XVI*. Estratto dell' *Archivio italiano per la Storia della Pietà*, t. II, 1953; FR. DE DAINVILLE, *Pour l'histoire de l'Index: l'Ordonnance du P. Mercurian, S.J., sur l'usage des livres prohibés (1575) et son interprétation lyonnaise en 1597* in *Rech. de science religieuse*, 1954, 86-98; FIDÈLE DE ROS, *Alonso de Madrid et Melquiades* in *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1954, 29-37.

De grond der bepaling luidde vrij vaag. LESSIUS zelf schijnt als grond hiervoor aangevoeld te hebben het verwijt, dat de in deze boeken voorgedragen leer te uitsluitend op de beoefening van het beschouwende leven met verwaarlozing van het actieve deugdenleven zou gericht zijn. NIGRONIUS heeft hiervan nog een verscherpte formulering, die traditioneel blijkt geworden te zijn[15]). In zijn getuigenis over RUUSBROEC[16]) komt LESSIUS evenwel met klem er voor uit, dat dit verwijt, zoals dit mede door P. MERCURIAAN gangbaar werd, althans voor RUUSRBOEC niet opgaat, omdat alwie hem ernstig naleest, duidelijk uit den tekst zal kunnen opmaken, hoe hij de deugdenleer systematisch uiteenzet en hoe de deugd-beoefening én de beschouwing onverminderd in de organische complexiteit van *het ghemeyne leven* worden opgenomen.

De motivering van WIJNS lijkt ons dan ook eerder als een algemene beschouwing te moeten worden opgevat. Wel zal LESSIUS de lezing der geïndiceerde boeken niet als gevaarlijk voor zich hebben geacht, noch de *contemplatio* als belemmering of als een exclusieve tegenover de *actio* in zijn eigen leven hebben aangevoeld, omdat hij te goed inzag, hoe het verenigingsleven tot de daad in dienst van den Beminde, als zijn instrument[17]), drijft (*Amor Dei*). (Vgl. *De summo bono,* l. 2, c. 12, n. 92; p. 539 a). Anderzijds was hij oordeelkundig en ervaren genoeg, om te beseffen, dat er objectief gezien in sommige der mystieke boeken, die in dien tijd opgang maakten, een gevaar schuilde, vooral voor sommige onervaren of onevenwichtige personen.

Er is alle reden om aan te nemen, dat LESSIUS RUUSBROEC in de Latijnse vertaling van SURIUS las (Keulen, 1552), terwijl uit niets blijkt dat hij Brabantse handschriften zou gekend hebben. Uit de rubrieken zelf van SURIUS' inleidingen haalde hij de epitheta, om zijn waardering voor RUUSBROEC te verwoorden (*sanctissimi... contemplatoris...*), zoals ze ook uit LESSIUS' testimonium over RUUSBROEC werden overgeheveld (zie hiervoren). Hij getuigt uit RUUSBROEC zijn bizondere beoefening van de goddelijke tegenwoordigheid geput te hebben. SCHOOFS vermeldt dit aldus:

> „... Quinquaginta anni sunt, quod ex Auctore illo (= Ruusbroec) didicerim, quantum boni sit cum seipso et cum Deo habitare. Ex tunc in animae suae fundo Deum praesentem semper retinuit, et deinceps, Mysticam sapientiam ita cum actione contemperavit, ut ijsdem, iuxta Societatis Jesu leges, ad sublimem perfectionis apicem evolarit" (*o.c.,* p. 12).

Welnu deze vorm der beoefening komt niet rechtstreeks, zeker niet onder die bewoording of in dit perspectief, voor in RUUSBROEC, maar in de zeer verspreide *Summa totius vitae spiritualis,* die zeker niet van RUUSBROEC is,

---

[15]) Vgl. *Regulae Communes Soc. Jesu Commentariis asceticis illustratae,* Keulen, 1617, p. 247-8. *Tractatus ascetici,* Keulen 1623, Tr. V, *De lectione privata librorum spiritualium,* c. 3, p. 200.

[16]) Wij drukken dit getuigenis af in het aangekondigd artikel in *OGE.*

[17]) Deze instrument-gedachte heeft LESSIUS waarschijnlijk geput uit RUUSBROEC'S *Van den blinckenden Steen,* (*Werken,* III, p. 41) en uit de reeds genoemde *Summa totius vitae spiritualis (velut instrumentum illius gratiae cooperans).*

maar die SURIUS ter inleiding als een samenvatting van diens leer vooraanplaatste en die zo tot de verkeerde toeschrijving fataal aanleiding gaf [18]. In het Diets heet het van den *gheestelijcken mensche : hi sal sijn een inwoonder zijns zelfs* [19]. We kunnen wel zeggen, dat LESSIUS RUUSRBOEC's verdere beschouwingen over Gods wezenlijke aanwezigheid in de ziel onder dit woord heeft samengevat en als zodanig beleefd heeft.

Bij herhaling komt LESSIUS er toe, de verdediging van RUUSBROEC op zich te nemen [20], waaruit blijkt hoe nauwlettend hij diens leer heeft bestudeerd. Aldus in *De summo bono*, wanneer hij den hogeren mystieken vorm der vereniging van de ziel met God wil omschrijven, drukt hij de kern hiervan in duidelijk aan RUUSRBOEC ontleende termen uit :

> „Quintus modus (unionis cum Deo) est per transformationem in nostrum principium, et transitum in ideam a qua profluximus. Docent enim quidam contemplativi, beatitudinem nostram in eo consistere, ut toti a nobis et ab esse nostro creato deficiamus, et transeamus in nostrum esse increatum et superessentiale, quod in nostra idea habuimus ab aeterno ; ubi unum sumus cum Deo, una essentia, una vita, una lux, una beatitudo, unus spiritus. Quae sententia dupliciter intelligi potest : Primo, ut secundum rem desinat nostrum esse creatum, et convertatur in esse increatum : quae fuit haeresis quorumdam tempore sanctissimi et admirabilis viri Ioannis Rusbrochij, qui floruit circa annum Domini D.CCC.LXX. Gerson impingit eam ipsi Rusbrochio ; sed immerito, ut bene ostendit Dionysius Carthusianus libro 3. De contemplatione, cap. ultimo : et ipse Rusbrochius eam tanquam impiissimam haeresim damnat lib. De septem custodiis cap. 14. et lib. 2. De ornatu spiritualium nuptiarum cap. 76. et sequentibus, et Opusculo quod inscripsit Samuel, seu De vera contemplatione.
>
> Secundo, ut ipsum esse creatum non desinat secundum rem, sed solum quoad sensum et affectum contemplantis [21] ; qui ita ad Deum rapitur, ut seipsum amplius non sentiat, sed solum Deum, in quem sibi videtur transformatus. Hunc modum vocant unionem fruitivam, in qua anima fruitur Deo sui prorsus oblita : ipsius dulcedinem cum ineffabili delectationis sensu percipiens et degustans, perinde ac si ipsa in Deum esset transformata. Et hoc sensu ista sententia intelligitur a Rusbrochio, Dionysio Carthusiano, et aliis contemplativis ; neque quidquam incommodi continet. Verum hic non requiritur alia unio quam ea quae fit per visionem et amorem . . ." (*De summo bono*, l. II, c. 1, n. 7 ; p. 514 b).

LESSIUS' interpretatie van RUUSBROEC's leer wordt ons verduidelijkt door zijn uitsluiting van twee andere stellingen (*ib.*, n. 8 ; p. 515 b), terwijl hij zelf de ening voorstelt als immanenten vitalen akt van het menselijk geschapen verstand (en wil), dat, verheven door een geschapen licht, God zelf met Hem zelf vat [22]. Met RUUSBROEC verzet hij zich tegen de *valsche ledighen,*

---

18) Zie *Ons Geestelijk Erf*, 1952, 187-201 ; 243-280.

19) Reeds P. BAUTERS had LESSIUS geschetst : *„Vita ejus oratio videbatur. Unde in eo tantus solitudinis amor, rarus in publico, frequens in cubiculo, secum et cum Deo habitabat . . ."* (f. 261).

20) Hij beijverde zich voor de zaligverklaring van zijn meester, die in de laatste levensjaren aanhangig was gemaakt. Zie zijn testimonium over RUUSBROEC in een volgend nr. van *OGE*.

21) VAN SULL is o.i. niet gelukkig in de keus zijner woorden, wanneer hij deze zinnen samenvat (o.c., p. 261).

22) Het is hier de plaats niet, om op LESSIUS' kennisleer, speciaal bij de hemelse Godsschouwing, in te gaan. Zijn afhankelijkheid van DIONYSIUS CARTHUSIANUS lijkt ons zeer

die beweren door niet-activiteit tot de zaligheid der Godsschouwing te komen, en aldus iedere activiteit of vitalen akt en tegelijk iedere geschapen inwerking of licht van God uitschakelen :

> „Non defuerunt olim quidam contemplationi perperam dediti, qui dicerent tale lumen (creatum) non esse necessarium : hominem enim viribus naturae posse suam beatitudinem assequi ; nimirum si assuescat se introvertere, et ab omnibus imaginibus creaturarum expedire, et in fundum animae se recipere. Ibi illum inventurum Deum, et fruiturum in otio quodam et vacuitate omnium actionum : et in hoc otio constituebant omnem perfectionem et beatitudinem ; per illud enim otium putabant se elevari in ipsam divinitatem, et unum fieri cum Deo.
> Describit hoc genus hominum fuse sanctissimus et illuminatissimus vir Ioannes Rusbrochius lib. 2 de Ornatu spiritualium nuptiarum cap. 77. et 78. et in libello de Vera contemplatione. Videntur hi plane fuisse illi ipsi quos Clemens V. in Concilio Viennensi sub nomine Beguardorum et Beguinarum damnavit, ubi octo eorum errores narrantur, qui plane consentiunt cum illis quos refert Rusbrochius . . ." (*ib.*, c. 8 n. 42 ; p. 524 b).

Feitelijk is het moeilijk, RUUSBROEC's invloed in LESSIUS' werk aan te wijzen, speciaal omdat zijn mystieke uitdrukkingen, die wel sterk aan RUUSBROEC herinneren, evengoed dionysiaans kunnen heten, of niet bepaaldelijk uitsluitend aan RUUSBROEC eigen zijn. Een nawerking van RUUSBROEC's Drieëenheidsmystiek menen wij toch te mogen aannemen in de uitvoerige beschrijving, die LESSIUS van de zaligheid van den geest geeft (*De summo bono*, 1. 2, c. 16, n. 136-7 ; p. 549 b ; vgl. hierna p. 303) [23]).

Zo zien we, dat LESSIUS zijn geest gevoed heeft met den geest van RUUSBROEC, zodat we in zijn werk niet zozeer een woordelijke ontlening moeten zoeken, maar de bezielende kracht, die hem stuwde naar een steeds sterker wordende mystieke aanvoeling van God in en door het wezen der ziel.

Naast RUUSBROEC las LESSIUS nog meerdere mystieke schrijvers, die hem meer en meer in het innige en het godschouwende leven inwijdden. De geestelijke lezing was in zijn ogen een uitzonderlijk hulpmiddel in het geeste-

---

sterk geweest te zijn. We kunnen niet zeggen, of hij de diepere gronden van Sint THOMAS' leer hieromtrent (m.n. over *species impressa et expressa*) in alles gevat en overgenomen heeft. Anderzijds is hij sterk doordrongen van de verhouding tussen de kennis en de middelloze aanwezigheid Gods aan de ziel (παρουσία): een begrip, dat voor LESSIUS' leer en geesteshouding fundamenteel is en een bizondere studie waard zou zijn (zie enkele aanduidingen verder).

[23]) Te voren had LESSIUS reeds het *lumen gloriae* omschreven als *„suprema quaedam irradiatio, et participatio lucis illius, qua Deus seipsum videt ; per quam intelectus ad statum divinum elevatur, et fit deiformis. Si enim sol mundi istius corporei potest nubes apte dispositas ita illustrare, ut ipsae instar solis luceant, et soles quidam, quos parelios vocant, esse videantur: multo magis poterit Deus, qui est sol mundi incorporei, mentes rationales veluti nubes spiritales suo fulgore illustrare, ut ipsi omnino similes sint, et tamquam dij quidam divino lumine fulgeant"* (*ib.*, c. 8, n. 44 ; p. 525 a). In dezen gedachtengang had hij van den menselijken geest in zijn natuurlijke volmaaktheid reeds gezegd : *„Necesse igitur est animam rationalem esse substantiam mirae pulchritudinis et perfectionis : adeo ut si clare cognosceretur prout est in seipsa, divinitas quaedam videri possit, et eius contemplatio incredibili voluptate mentem perfunderet"* (*De Prov. Num.*, l. II c. 2, ratio 4a, n. 42 ; p. 641 a). Deze gedachte is platonisch (vgl. PLATOON, *Alcibiades* I-133 c) en werd overgenomen door de Germaanse mystiek, m.n. door TAULER en *Tempel onser sielen.*

lijk leven, als een noodzakelijke voorbereiding en verlenging van het gebed zelf. Zo ziet hij met de oude Middeleeuwse traditie de samenhorigheid van *lectio* en *oratio,* waarbij de lezing geen studie was of bleef, maar een *meditata lectio* werd, die den geest ontvlammend voedt en de phantasie godvormig doordringt. De bedoeling is daarbij strikt de vereniging met God te bevorderen, door den geest te ontledigen (*ontbeelden*) van alle „profane" gedachten of indrukken en met God te vervullen (*becommeren*), zoals WIJNS indringend LESSIUS' opvatting en gedragslijn verklaart :

„Censebat (Lessius) cumprimis utile iis omnibus qui sublimioris orationis gradus conscendere moliuntur, ut mentem suam rerum sacrarum lectione impleant et sursum quodammodo attollant : solet enim *meditata* divinarum litterarum vel sanctorum patrum ac piorum auctorum lectio lusitanti semper et per inania cursitanti *phantasiae* frenum inijcere, peregrinas cogitationes excludere, pias imagines subrogare, quibus foecundata et in altum pervecta anima, terrenas nebulas transcendit, et in reconditam mentis volat solitudinem ; ubi Deum sine nube ac perturbatione, placide intueri potest. Et sane homini Philosophicis ac Theologicis disciplinis occupato, pernecessarium existimabat adhaerentes animo nubeculas sancta lectione dispellere, et *pro scholasticis idaeis, divinas substituere :* nam licet ea quae studiis suis tractent, eiusmodi sint quibus Religiosi viri animus honeste impediatur, illa tamen prout in Lycaeis explicantur, coelestem in se succum non habent, sed aridam duntaxat speculationem, quae assuetam divinis saporibus mentem satiare nequeat. Quare eam in Theologis excusationem non ferebat, qua nonnulli se piis auctoribus evolvendis dare negligunt, propterea quod omnia eorum studia de Deo, de SS. Trinitate, de Incarnatione deque venerandis Sacramentis instituantur, sed constitutum quotidie tempus piae lectioni eos tradere volebat. Usitatum quidem ipsi Lessio erat philosophiam suam et theologiam *spiritualizare seu in mysticas intelligentias traducere,* neque in cortice, ut plerique, haerere, sed ad nucleum penetrare, adeoque dulcedinem quandam inde exsugere, unde alii nauseabundi redeunt : tamen singulari studio ad pios libros se conferebat, ut in eis tanquam in sanctae recollectionis fontibus, mentem suam copiose proluerет ; et eos pulveres, qui a gymnasticis exercitationibus adhaerere potuissent, detergeret. Quaerebat vere eos auctores non qui eleganter, sed qui pie, candide et dilucide scripsissent, quique intellectum non verbis pascerent, sed syncera veritate illustrarent, et voluntatem sanctis affectionibus incenderent. Kampensem Thomam qui de Christo imitando scribit, familiarem habebat, Blosium praeterea, Harp<h>ium, Thaulerum, Rusbrochium, similesque vitae mysticae doctores, a quibus magnam rerum divinarum cognitionem hausisse, et ad excelsam orationem, multum subsidii se retulisse fatebatur [24]). Nec erat viro docto pioque periculum, ne a Societatis germanis moribus degeneraret, eorum Auctorum insignium quidem, sed unice contemplationi deditorum studio, qui nempe probe sciret Societatis vitam obedientiam esse, cuius nescio quid in cerebrosis quibusdam discipulis ac lectoribus adhuc se requirere asserebat [25]). Inter praeclaros securosque spiritualis disciplinae magistros Jacobum Alvarez de Paz, et Ludovicum de Ponte, ambos e Societate Patres numerabat ; illorum evolvendis libris assiduus erat ; in compendium eos reducebat ; ex iis quod meditaretur sibi praefigebat. Capiebatur praecipue Regularum nostrarum lectione, quod affirmaret omnem perfectionis assequendae rationem iis contineri ; eum qui illas attenta medita-

---

[24]) Reeds P. BAUTERS wijst hierop (*l.c.,* f. 261).

[25]) P. BAUTERS (*ib.*) zegt : *„cuius nescio quid in ijs adhuc requirere sese asserebat"* Het *ijs* moet aldus zeker op de voornoemde schrijvers slaan, zodat LESSIUS' verwijt deze zelf treft. SCHOOFS (p. 101) : *„cuius, nescio quid, in quibusdam eorum discipulis ac lectoribus, proprii iudicii plusculum tenacibus, adhuc se requirere asserebat".* De oorspronkelijke lezing en gedachte zal wel beide varianten van SCHOOFS en WIJNS samen bevat hebben. De uitdrukking is vrij specieus.

tione pervestigat crebro, omnem qui in caeteris auctoribus est virtutis succum exhaurire" (WIJNS, f. 89v-91r; vgl. SCHOOFS, p. 100 s.).

Zijn waardering voor BLOSIUS, met wien hij de verering voor RUUSRBOEC deelde, spreekt hij uit in de Opdracht van zijn *De perfectionibus divinis* aan *Antonius de Winghe*, abt van Liessies : *vir vere sanctus et praeclarus spiritus magister* (p. 5) [26]. Niet alleen de innigheid in BLOSIUS' werken heeft hij hoog geschat, maar ook zijn mystieke leer, zodat hij zelfs diens verdediging, wellicht naar aanleiding van een ons verder onbekende polemiek tegen BLOSIUS en onrechtstreeks tegen de door hem aangehaalde schrijvers, op zich genomen heeft in een helaas voor ons verloren geschrift. We vermoeden evenwel, dat LESSIUS' werk onmiddellijk aansluit bij BLOSIUS' werk *Institutio Spiritualis*, waarin meerdere hoofdstukken of bemerkingen ter verklaring van mystieke termen en verschijnselen voorkomen (bv. de Praefatio: *Periocha Mysticae Theologiae studiosis perutilis ; in qua explicantur aliquae voces, quibus in Theologia mystica crebrius est utendum*) (*l.c.*, p. 297), en de lezing van mystieke schrijvers aanbevolen wordt. Naast de geprezen werken „*Gertrudis, Mechtildis, Hildegardis, Elisabeth Schonaugiensis, ac Brigitae viduae, aliarumque similium, quibus Deus arcana sua manifestavit, et quae spiritu Dei, iuxta vaticinium Ioelis, perfusae, visiones admirandas viderunt*" (*ib.*, p. 296), beroept hij zich, voor de uiteenzetting der mystiek, speciaal op DIONYSIUS en TAULER (*ib.* p. 329-36). In *Appendix quarta* biedt BLOSIUS een uitvoerige *Apologia pro D. Ioanne Thaulero adversus D. Ioannem Eckium*, die in zijn controversistischen ijver TAULER had afgetekend als een voorloper van LUTHER (*ib.*, 343-53). Wellicht wil LESSIUS in de bres springen ter verdediging der mystieke schrijvers in een controverse, die als een nadeining en verlenging van deze ECKIUS-polemiek zou zijn en waarin tegelijk de door Pater MERCURIAAN gestelde kwestie haar vertakking zou hebben. Daaruit ontstond zijn *Apologia pro scriptoribus mysticae theologiae qui a Ludovico Blosio citantur, ad instructionem candidatorum mysticae theologiae cum scholastica explicatione locutionum mysticarum*" [27].

Volgens den titel is de inhoud van dit geschrift tweevoudig : vooreerst de eigenlijke *apologia*, waarin LESSIUS de innerlijke waarde en orthodoxie van de voornoemde schrijvers, maar ook wel van RUUSBROEC, SEUSE enz., die BLOSIUS voortdurend in zijn andere werken aanhaalt, zal hebben aangetoond [28] ; ten tweede een *index verborum*, waarin hij den waren zin van de door de mystieken gebruikte termen naar scholastische leer en terminologie weergeeft en verklaart. Wellicht kunnen we van het eerste deel slechts weinige sporen in zijn andere werken terugvinden ; maar we kunnen ver-

---

[26]) Dit getuigenis nam DE WINGHE over onder de Elogia voor BLOSIUS in de inleiding der *Opera omnia*, Antwerpen, Plantijn, 1632 p. XCIIIJ (deze uitgave citeren wij).

[27]) Alleen bekend uit ALEGAMBE, *Bibliotheca Scriptorum Soc. Jesu*, Antwerpen, 1643, p. 305. Men vergelijke dezen titel met de aangehaalde uit BLOSIUS.

[28]) VAN SULL beperkt ten onrechte de draagwijdte van deze apologia : *Voyant son auteur favori* (d.i. Ruusbroec) *injustement accusé de panthéisme ou de panenthéisme, Lessius composa pour le défendre une Apologia ... destinée à servir d'introduction à l'étude de la mystique ...* (o.c., p. 260).

moeden, dat LESSIUS een goed deel van het tweede stuk, althans voor wat den positieven inhoud der termen betreft, ingeschakeld heeft in zijn *De summo bono*, 1. II, c. 1 (p. 537-40), waar hij de uitwerkingen der goddelijke liefde (*amor beatificus*) in de zalige ziel in dionysiaanse termen beschrijft en deze termen scholastisch verklaart naar hun gedachtelijken inhoud :

> „*Explicuimus* breviter caussas amoris : nunc declaremus eius effectus, quos in anima beata operatur. S. Dionysius Areopagita lib. De divinis nominibus, multas divini amoris vel proprietates vel effectus recenset. Ex quibus duo praecipui nobis explicandi : quorum alter est ecstasis, alter unio cum dilecto" (*l.c.*, n. 88 ; p. 537) [29].

LESSIUS zelf gebruikt voortdurend de kwestieuze terminologie, omdat hij blijvend in deze kategorieën denkt en spreekt (bv. *De perf. div.*, 1. 9 totus ; p. 58 s).

Wie LESSIUS bedoelt bij zijn *instructio candidatorum mysticae theologiae*, is niet duidelijk ; ik versta : ter inlichting van hen, die zich tot het beschouwende leven geroepen voelen (vgl. BLOSIUS : *studiosis mysticae thologiae*). Het gaat dus niet om een louter speculatief of theologisch-didactisch werk, maar eer om een handleiding, die de duistere termen der mystiek verklaart en aldus beginnelingen over allerlei nutteloze moeilijkheden en mogelijke dwaalbegrippen heenhelpt, al mogen we vermoeden, dat de speculatief aangelegde geest van LESSIUS wel een diepere fundering van alles zal hebben ingeschakeld.

Hoe hij ook ijverde voor de verspreiding en verdediging van mystieke geschriften, toch wist hij onder het vele, dat destijds uit verleden en heden werd aangeboden, bedachtzaam en oordeelkundig te schiften en te waarderen, om telkens naar de ware kern en den feitelijken zin van het werk en den schrijver door te dringen. Hij staarde zich niet blind op de woorden, maar zocht enerzijds het waarheidsgehalte er van te achterhalen en den inhoud in gangbare termen en begrippen om te zetten, en anderzijds de orthodoxie van den schrijver met inachtneming van zijn uitdrukkingsvormen en zijn bedoeling, die wellicht elkaar niet altijd dekken, te onderkennen. Hij, die uit persoonlijke ervaring wist, hoe vaak de caritas in een controverse gekwetst wordt, schrikte er voor terug een schrijver te veroordelen, telkens zoekend naar een *sensus benignus*, terwijl hij bekommerd bleef, het objectieve gevaar voor de lezers te voorkomen. Typisch is in dit opzicht zijn advies omtrent de *Theologia Deutsch*, waarvan hij de orthodoxie trachtte te bepleiten en tegelijk de gevaarlijkheid (*noxius libellus*) voor den doorsneelezer aanvaardde, zoals blijkt uit den brief, die hij aan P. THOMAS A JESU,

---

29) Samenvatting hiervan bij VAN SULL, o.c., p. 260-3. Deze spitst deze uiteenzetting wellicht te zeer toe op de controverse RUUSBROEC-GERSON (waarop LESSIUS inderdaad zinspeelt *ib.*, l. II, c. 1, n. 7 ; zie aanhaling boven). Evenwel lijkt zijn bedoeling zowel in *De summo bono*, l. II, c. 12 als in de *Apologia* veel ruimer en omvat alle schrijvers, wier terminologie uiteindelijk op DIONYSIUS teruggaat. Men bemerke bovendien, dat LESSIUS' verklaring enigszins verwarring sticht, omdat hij hier voortdurend over de *anima beata* spreekt, zodat men geneigd is zijn verklaring op de hemelse realiteit toe te passen ; zij geldt evenwel ook van de mystieke begenadiging op aarde, die een analogon der hemelse zaligheid is en de zelfde geestesstructuur veronderstelt.

O.C.D. schreef naar aanleiding van een censuurtwist tussen den carmeliet en Jacobus JANSSONIUS der Leuvense Universiteit [30]).

3. In de school van Dionysius

Naast de Dietse en Duitse mystieken las LESSIUS nog heel wat andere werken op dit gebied. Telkens worden we verrast door zijn belezenheid in de patristiek, speciaal AUGUSTINUS en BERNARDUS, die hem zeker een grote liefde tot Christus' Mensheid en de affectieve innigheid bijbracht. De ignatiaanse spiritualiteit in haar mystieke horizonten vond hij gelukkig gesynthetiseerd in Jacobus Alvarez DE PAZ, waarin hij den invloed der Germaanse mystiek, met name van RUUSRBOEC terugvond [31]) en Ludovicus DE PONTE, die hem bizonder inspireerde. Immers onder de werken, die LESSIUS van zins was te schrijven of reeds voorbereidde [32]) was er een meditatieboek in den geest van DE PONTE, waarvan we de afwerking helaas moeten missen :

> „Alia multa designarat animo, et bona parte collecta habebat, libros videlicet nonnullos de summo malo... praeterea volumen unum sacrarum sublimiumque meditationum, quae si extarent, haberet mundus, quid de contemplatione sentiendum, quid in ea sectandum, quo pacto peragenda, aliaque complura, quibus ab ignorantibus tenebrae offenduntur, dum idiotae circa Deum eiusque essentiam versantur, et quae de eo agnovere, complexis verborum involucris (quibus doctae theologorum merito offenduntur aures) implicant [33]) : quae omnia facillime Lessius, utpote summus pariter theologus et mysta (quae duo in unum perraro conveniunt) distincte clareque proposuisset" (WIJNS, f. 46 v).

In deze verklaring zien we gans LESSIUS' beschouwingswijze over de behandeling van de mystiek en van de mystieke geschriften zeer duidelijk en gelukkig geformuleerd (zie boven). De affirmatie „summus theologus et mysta" ontgaat niemand.

Toch komt het ons voor, dat LESSIUS' geestesgerichtheid en innerlijke levensvorm hoofdzakelijk door zijn lezing en studie van Dionysius AREOPAGITA beïnvloed en gekleurd werd. In zijn eerste kloosterjaren legde hij zich met een verbeten, echt humanistische geestdrift toe op de studie van het Grieks, zodat hij later als een uitmuntend hellenist bekend stond [34]). Hierdoor had hij, buiten de oude versies en commentaren om, rechtstreeks toegang tot de Griekse Vaders (en de Griekse Oudheid : PLATOON, ARISTOTELES enz.), maar speciaal tot DIONYSIUS :

---

[30]) Zie hs. 9853-64 der Kon. Bibl. te Brussel ; VAN DEN GHEYN, *Catalogue des manuscrits...*, III, 132-3 ; aangegeven en ontleed door P. ANASTASIUS a S. PAULO in zijn biografische nota over *Thomas a Jesu* als *appendix* van JOSEPH a SPIRITU SANCTO, *Cursus Theologiae Mystico-scholasticae*, C. Beyaert, Brugge, 1924², t. I, p. 303. Hij voegt er bij : *Cuius nova editio iuxta Ms. Bibliothecae Regalis Belgii (Bruxellis) a R. P. Pascali a Ss. Sacramento, C. D., praeparatur*. Deze uitgave verscheen blijkbaar nooit. Zie aangekondigd art. in *OGE*.

[31]) Zijn mystieke werken verschenen vanaf 1608 (zie SOMMERVOGEL). Vgl. onze aanhaling uit WIJNS (p. 284) en LESSIUS' testimonium over RUUSBROEC in *OGE*.

[32]) Zie volgend getuigenis uit WIJNS.

[33]) Dit moge gelden als LESSIUS' houding tegenover de terminologie in de mystieke werken. Zie hierboven onze aanduidingen omtrent de *Theologia Deutsch*.

[34]) Vgl. SCHOOFS, p. 14-15.

„quem iam inde retro a triginta sex annis in patronum sibi delectum, semper in sacrificio Missae, pro sapientiae et spiritus eius impetratione, invocarat. E lectione librorum eius sublimem Numinis cognitionem, magna animi voluptate hausisse sese fatebatur" (SCHOOFS, p. 100).

Om deze verering had hij zelfs zijn schuilnaam daaraan ontleend: Leo Hubertinus a sancto DIONYSIO [35]). Hoe LESSIUS zijn Godsbeeld en zijn geestesopgang grondig naar DIONYSIUS' geschriften gevormd heeft, zullen wij in onze verdere studie nader leren kennen.

II. Het eigen geestesmerk van Lessius' mystieken aanleg

Tot nu toe hebben we in hoofdzaak de bronnen aangetoond, waaraan LESSIUS zijn geestelijk leven heeft gevoed. Hieruit leerden we, hoe hij actief en welbewust zich wendde tot die literatuur, die de doelgerichtheid en de intrinsieke voltooiing van het geestelijk leven legt in de verinnerlijking van de vereniging der ziel met God en zelfs in de mystieke beschouwing: dat alles omvat en bedoelt de *institutio spiritualis*, die de *asceta spiritualis* moet doormaken: totaal gericht op de *unio cum Deo per introversionem* (vgl. BLOSIUS). Laten wij nu pogen de innerlijke structuur van zijn geestesleven te bepalen, waaruit we de grondvormen van zijn innerlijke psyche en van zijn geestesopgang hopen te kunnen vastleggen. Hierbij beperken wij ons noodzakelijkerwijs tot den mystieken aanleg, dien wij bij LESSIUS moeten aannemen, eer dan dat we de mystieke ervaring zelf kunnen aanwijzen of ontleden, omdat wij niet over voldoende rechtstreekse getuigenissen beschikken.

De natuur is de onderbouw van de bovennatuurlijke verheffing en ontwikkeling. Daarom kunnen we ons afvragen, welke zijn psychologische instelling was [1]), hoe zijn geestelijke vermogens zich ontplooiden binnen de innerlijke ruimte van zijn persoonlijkheid en de bewustwording van zich zelf en van de objectiviteit buiten zich. Wanneer wij zijn biographie en vooral zijn werken lezen en ons in zijn geest en mentaliteit trachten in te leven, krijgen we het besef, dat we staan voor een sterk harmonischen geest, die in helderheid van licht en inzicht leeft en in het licht zelf zijn leven en wezen uitbouwt. Typisch is in dezen de ietwat uitvoerige, maar zeer leerrijke beschouwing, die WIJNS aan zijn karakterisering van LESSIUS laat voorafgaan, om aan te tonen hoe de ziel in den kerker van het lichaam gevangen zit en zich door de *phantasia* moet laten leiden (WIJNS, f. 67 r).

Deze psychologische verklaring is in feite een onder platoonse motieven misvormde uitdrukking van een grote realiteit: de interactie van lichaam en ziel, van stof en geest. De geest is gebonden aan en gedragen door de stof en de zinnelijkheid, terwijl het lichaam, dat in den kosmos verankerd is en openbloeit in zijn uitwendige en inwendige zintuigelijkheid, in hogere potentie

---

[35]) Wij komen op deze twee punten terug in onze studie in *Ons Geestelijk Erf*.

[1]) Vgl. LESSIUS' psychologische beschouwingen in *De providentia Numinis*, l. I, c. 2, ratio 3a, n. 41; p. 640 b).

en tot verhevenere doelmatigheid door den geest opgenomen wordt. Deze interactie eist, en maakt mogelijk, een organische harmonische twee-eenheid van de persoonlijkheidsbeleving. De *phantasia* wordt hierbij voorgesteld formeel als een beeldvormende functie der hogere zintuigelijkheid in haar ondergeschiktheid aan de rede. Daardoor zelf is mogelijk, dat het begrip voor LESSIUS een verder en hoger liggenden achtergrond kreeg : de innerlijke intuïtie, de geestelijke blik, waardoor de mens zich vormt en zich laat leiden in schouwend inzicht. Deze innerlijke blik is inderdaad beslissend voor LESSIUS' bovennatuurlijke psychologie. WIJNS vervolgt dan :

„Adverterat animo Leonardus Lessius miram hanc vim et potentiam quae phantasiae inest ; quae sola plerumque ad suas imaginationes mortalium mentes distorquet, et intellectum ac voluntatem suis lusitationibus famulari cogit. Quare omnem sibi operam in eo collocandam putavit, ut phantasiam suam iis imaginibus impleret, quae et intellectum honesta cognitione et voluntatem syncera affectione dirigerent.

Sortitus erat animam bonam quae suopte ingenio verum scire et honestum amare perpendebat. Tota eius imaginatio, tota cogitatio ad bonas artes et disciplinas erat ; caetera in minimis habebat. Perpetuo secum agitabat rerum naturas, scrutabatur abdita scientiarum, pervestigabat profunda virtutum. Mens illi doctrinis, ut coelum stellis, rutilabat, quas ille, quo more Astrologi sidera in seipso intueri consueverat. Eius quoque voluntas, rerum ab intellectu conceptarum desiderio ac amore afficiebatur, a quibus quia rectae et honestae eae erant, rectitudinem et honestatem voluntas induebat, adeo ut cognata affinitate voluntas ab intellectu, intellectus a phantasia, phantasia a rebus ipsis decorum speciemque suam participarent, neque aliquis in voluntate motus esset, quin vel ad scientiam vel ad virtutem imaginatione et intellectione prius agitatam contenderet." (WIJNS, f. 68 v).

Hieruit ziet men, hoe LESSIUS' geest waarheid en licht zoekt, om hierdoor totaal doordrongen te worden, en, doorstraald met de waarheid, door het goede liefdevol ontvlamd te worden : uit deze waarheid en liefde wordt de eenheid met het geschouwde voltrokken. Dit lichtend doordringen van de waarheid was hem een levensbehoefte. De theologische studie was hem het ademen van zijn ziel, omdat de „theologia" voor hem een levenskwestie betekende. Zij toch brengt hem het concrete onmisbare levensinzicht van de alles-omvattende werkelijkheid, die God is, centrum van alle dingen en vragen en de geestelijke levensruimte, waarin men handelt en denkt en leeft en zich beweegt, waarin men „is", en waarnaar iedere daad gekleurd wordt en eigen waarde krijgt. De kennis moet haar organische functie hebben en bewaren : geen kennis om haar zelfs wil, als een uitwas van het rationalisme, dat het ware levensbesef verloor, maar kennis als levensakt en factor van levensdoordringing ; kennis in dienst van het leven als levende werkelijkheid, waarop de verhouding van mens en God persoonlijk en existentieel geïntegreerd wordt : *actus vitalis et immanens,* als hoogste ontplooiing van 's mensen hoogste dynamisme, waarin uiteindelijk de zaligheid zal bestaan, zoals LESSIUS in metaphysische doordenking van ARISTOTELES' principe herhaaldelijk overtuigend inhamert.

De theologia, kennis van God uit God door de met het geloof verlichte rede, die een schouwing zal worden, is voor hem de allesbeheersende activiteit, omdat zij den drang van den godzoekenden geest actualiseert, doordringend tot de van God uit bezielde praktijk, waar zij levensnorm wordt,

en tot de kern van zijn hart en gemoedsleven, waar zij omslaat tot affectus: *affici Deo, adhaerere Deo.* Zo was ieder theologisch probleem een nood van zijn levend hart; iedere theologische oplossing een licht en een sterktebron voor zijn levensgang naar God. Typisch is het voor den man, die de heftige controversen *de Praedestinatione, de Auxiliis* door zijn leerstellingen ontketende, dat hij zijn inzichten persoonlijk veroverde en verspreidde van uit een crisis, die hem het ganse probleem levensnabij stelde, zoals hij in de inleiding tot zijn hoofdwerk over dit punt schreef:

> „Causa conscribendae huius Disputationis fuit, quod longo usu deprehenderim, multorum animos, praedestinationis consideratione valde perturbari. Scio quosdam inde in gravissimos melancholiae affectus incidisse: alios studium pietatis. et statum Religionis abiecisse: alios paene per totam vitam in anxietate versari, praedestinationem Dei suspectam semper habentes. Tenuit etiam ea res me aliquot annos perplexum, sed examinatis diligenter Scripturis et Patrum sententiis, quae in utramque partem adduci possent, tandem hac molestia, cum magno animi mei solatio, sum expeditus" (p. 371).

De oplossing, die hij hierbij zocht, was dan ook geen dooddoener, maar bloedige ernst, zodat hij hieraan hoge eisen stelde en andere stellingen van de hand wees (vgl. *ib.*, p. 373).

Uit dit verantwoordelijkheidsgevoel zocht zijn geest zijn geloof vattend te doordringen, terwijl het geloof zelf zijn geest doorstraalde en verhelderde. Hij zocht inzicht: niet om het mysterie uit te hollen of overbodig te maken, maar om het verstand door het geloof te informeren in steeds verder gaande *deiformitas* (vgl. *De perf. div.*, l. 6, c. 3, n. 27; p. 48 a).

LESSIUS bezat een sterken en klaarheid zoekenden geest, die theologisch schouwt, zijn menselijke Godsverhouding doordenkt en denkend doorleeft, en van uit het dogma zijn realiteit doordringt. Daar kon de liefde haar vaart en vlucht nemen; daar kon de hoop de volle wijdte van haar voorwerp aftastend omvademen; daardoor zelf hadden hoop en liefde een grotere spankracht en indringender vermogen: gans zijn leven stond op een hoger plan. Verraadt hij inderdaad niet de innigheid en de intensiteit van zijn beschouwing en van zijn daaruit ontvlamde liefde, wanneer hij deze psychologische verhouding van kennis en liefde symboliseert in een simpel beeld, dat wellicht een jeugdherinnering insluit:

> „Cum enim nihil dignum in vicem tantorum beneficiorum reipsa possimus praestare, par est ut saltem affectu compensemus. Hoc autem fit amore, qui bonum quod conferre non potest, vel gratulatur si adsit, vel optat si desit, vel procurat si potest. Sed quo modo hunc amoris ignem in nobis accendemus? Beneficiorum attenta et assidua commemoratione. Sicut enim solis radii speculo excepti, et in unum collecti, calorem ingentem et etiam ignem excitant, ita divina beneficia mente collecta, et attentius considerata, fervorem charitatis et amoris caelestem ignem in cordibus nostris accendunt. Unde contemplativi docent, non esse efficaciorem rationem ad ecstaticum amorem, quo mens a sensibus abducta in Deum veluti liquescit, pertingendi, quam per divinorum beneficiorum considerationem" [2]) (*ib.*, l. 12, c. 19, n. 151; p. 147 ab).

---

[2]) Men ziet hoe LESSIUS het perspectief op de mystieke verwezenlijking positief openstelt.

Aldus staat voor LESSIUS de kennis in functie van het leven, of liever, hij vat ze als het leven zelf, dat God in eigen levenssfeer opneemt en integreert, wanneer de kennis geen *membrum disjectum* is, maar zelf in het leven vervlochten wordt. Zo ziet hij den geest als levende werkelijkheid, zodat het „inwendig leven" het leven van den geest wordt, die zich in God uitleeft, met God leeft als de beveiligende horizont, die alles omsluit en altijd aanwezig moet zijn. Daar is het „geestelijk leven" nog intrinsiek „geestesleven", omdat de geestesactiviteit zich nog spontaan tot het geestelijke inwendige leven van de ziel met en voor God in natuurlijke en wezensgetrouwe zelfvervulling ontvouwt. Daar herleidt de geest zijn activiteit ter verovering der waarheid niet tot de abstractie van mathematische formules, maar verheft zich tot de waarheid in *actus immanens,* om ze te omvademen of om er van doordrongen te worden: waar het veroveren van de waarheid met een groeien naar God toe samenvalt. Van uit deze inzichten is de *theologia speculativa* geen notionele kennis, maar zij wordt leven uit de geschouwde waarheid. Daarom is de theologische kennis-akt van een katholiek of een heilige en een ongelovige totaal anders: terwijl de laatste misschien meer schranderheid en vernuft over het geloofsgegeven bezit, zoals hij geometrische stellingen vat en deduceert, zonder de waarheidswerkelijkheid er van aan te nemen als basis van zijn levenshouding, voltrekt de katholiek (en de heilige), wanneer hij zijn kennis van uit zijn geloof σὺν ὅλῃ τῇ ψυχῇ beleeft, telkens als een *ascensio mentis in Deum*: hij heft zich op naar God, die als zijn levenslicht en -norm meer en meer zijn geest doorstraalt en voorlicht. Zo wordt deze kennisakt religieuze uiting van den *habitus fidei,* die zich, naarmate zij vitaler wordt en formeel zich affirmeert, doorzet in het verstand van den mens als verhouding tot God, die het daarin met goddelijke waarheid doorkneedt en als norm van een levenshouding in liefde vastlegt. Die akt wordt steeds inniger samentreffen van menselijke activiteit en goddelijke genade, waarin het *kennen* overgaat in *bidden,* doordat de mens het kennen zelf niet meer als doel in Diesseitigkeit, eigen vervolmaking, eigen verworvenheid beoogt, maar voor God buigt *in spiritu et veritate.* Deze *theologia speculativa* wordt *gebed* en leidt over tot de *theologia mystica,* zoals LESSIUS na DIONYSIUS bedoelde.

LESSIUS streefde er inderdaad naar, zijn theologische studie tot een Godsbeleving om te zetten en tot een „religieuzen akt" te maken. De inleiding tot de Opdracht van zijn *De perf. div.* luidt:

> „Inter ea quae homini in hac vita maxime debent esse curae, ... primum merito locum tenet cognitio Divinitatis; eaque non perfunctoria vel aridae cuiusdam speculationis, sed accurata, illustris, et efficax, quae vim suam etiam in affectum et omnes animae vires diffundat. Ex hac enim omne bonum animi, omnisque salutaris dispositio, qua ad perfectionem et vitam aeternam sublevamur, tamquam ex uberrimo fonte promanat; et sine hac frustra ad sublimem perfectionis gradum contendas. Quam ob caussam Sapiens notitiam Dei vocat iustitiam consummatam seu perfectam; nimirum quia iustitia comsummata ex illa notitia, sicut ex luce calor, ex vita motus, et ex pulchri visione amor, nascitur" (p. 3) [3].

---

[3]) In de titelomlijsting van de 2e en 3e uitgave van LESSIUS' *De L nominibus Dei* 1643

Op de aanmaning van zijn overste om iets over God te schrijven „. . . *quod simul intellectum pascere, et affectum moresque posset componere*", gaat hij graag in : „*Feci id lubens, adhibita sedula meditatione, ut prior ipse, quantum possem, degustarem illarum rerum suavitatem*" (*ib.*, p. 5). Het doel der speculatieve theologie stelt hij dan ook zeer hoog :

> „Longe enim praestantius est, de rebus divinis, nempe de Dei perfectionibus . . . vel pauca cognoscere, quam plurima de rebus creatis . . . quarum usus solum ad hanc vitam pertinet [4]). — Deinde haec pars Theologiae homini non solum maximam consolationem adfert, si quis ea probe norit uti, sed etiam summam perfectionem et sanctitatem conciliare potest. Non enim, ut quibusdam persuasum est, ea quae hic traduntur, ad scholas tantum ac scholasticas pertinent disputationes, sed vel maxime ad usum ac commodum cuiusque derivantur, ut scilicet attentissima illarum rerum consideratione mens in Deum assurgat, illum contempletur, admiretur, veneretur, timeat, amet, et iugiter laudet ac benedicat, semperque in eius conspectu posita, vitam omnem ac mores ad eius beneplacitum nutumque perfectissime componat [5]). Hic est proprius Theologiae speculativae scopus, hic finis. Hanc ob causam sublimia ista mysteria saepe animo volvenda, et mens in eorum contemplatione exercenda, idque ea animi submissione ac reverentia, qua par est ; ope divina, ac sancti Spiritus illustratione, ad id rite peragendum, frequenter implorata" (*ib.*, *Praefatio*, p. 7).

Alle weten van God moet schouwing van en liefde tot God worden :

> „Theologia suum cultorem non solum doctum et acutum ad disputandum, sed etiam crebra rerum divinarum contemplatione sapientem et sanctum, rebusque humanis superiorem debet reddere" (*De summo bono, Dedicatio* ; p. 490).

Daarom eiste hij van zich zelf en van de theologen dat de philosophie en de theologie niet louter „profane" zouden beoefend worden, om ze strikt te kunnen *spiritualizare* [6]). Hij zelf wist boven de dorre scholastiek uit te stijgen en de wetenschap anagogisch te verwerken, d.i. den band met God en het geestelijke leven te leggen. Daarom zal hij in *De perfectionibus divinis* aan zijn speculatieve beschouwingen van Gods volmaaktheden een hoofdstukje toevoegen : „*Quis fructus ex hac consideratione colligitur*", om te eindigen met de recollectiones precatoriae, die later gebundeld zouden worden als quintessence van LESSIUS' mystieke leer [7]).

Met dat al legt LESSIUS een bizonderen nadruk op het waarheidsmoment in onze Godsverhouding, omdat hij de kennis niet abstract zag, maar als wezenlijke basis van alle leven :

> „Perfectio hominis consistit in unione cum Deo, primo suo principio, et fine ultimo. Haec autem unio cum Deo originem accipit a cognitione, quae totius unionis cum

---

en 1645 staat in zijn portretmedaillon *lucet et ardet* ingeschreven, terwijl links onder het engelfiguurtje met brandglas de woorden *A radiis Flammas* staan, en rechts onder het engelfiguurtje met het wierookvat *ab odoribus Ignes*. De zinspelingen zijn duidelijk.

[4]) Dit aristotelisch principe weet LESSIUS opnieuw op het geestelijk leven toe te passen.

[5]) De leer over de kennis en de schouwing van God gaat over in de praktijk van de goddelijke tegenwoordigheid (zie verder). Men bemerke in al deze citaten de aanduidingen van licht en van tegenwoordigheid.

[6]) Zie hiervoren p. 276 en 284.

[7]) Vgl. SCHOOFS, p. 68-70.

Deo est fundamentum. Nam, ut Dionysius ait, prima unio cum Deo est per intellectum. Ex hac autem sequitur unio per affectum, nempe per spem, charitatem et religionem : et unio aliarum virium animae cum eodem, quatenus earum operationes per affectum in Deum, id est, in Dei gloriam elevantur ac diriguntur. Id ipsum in beatissimis caeli incolis observatu dignissimum est : illorum enim affectus omnes ac motus secundum unicam eamque perfectissimam divinae cognitionis regulam efformantur. Ab hac aliae omnes iuste sancteque vivendi regulae participant rectitudinis rationem ; ex hac omnis Christi doctrina ac vita immediate profluxit ; ex hac omnium Sanctorum documenta et exempla omnia dimanarunt. Quod etiam ex eo confirmari potest, quod omnis lex et regula a lege aeterna deriventur. Atqui lex aeterna ex essentia divina resultat, sicut lex naturae in homine et Angelo ex natura rationali. Ergo Divinitatis cognitio est prima ac suprema regula omnis perfectionis" (*De perf. div., Praefatio ;* p. 9).

Deze God-zoekende studie kan Lessius doorzetten met een geest, die klaarheid en helderheid bracht en als 't ware visueel en intuïtief de waarheid schouwde, zoals zijn biograaf getuigt :

„Id in Lessio singulare fuit, quod res omnes quae in intellectum venirent, divideret, distingueret, dimembraret, disiungeret, et ut ita dicam, per mentis suae loculos ordinaret ; neque ante ab investigatione et commentatione supersederet, quam rei totius naturam, pulcherrima distinctissimaque symmetria menti suae insculptam videret. Si res natura difficiles, a communi hominum intelligentia abstrusae inciderent, non sat habebat easdem intelligere sed multorum dierum assidua meditatione eas mente pertractabat, donec evolutas, enodatas, expositas, clare at distincte in mentis suae splendidissimo coelo, radiantium stellarum instar, contemplaretur.

Est vero hac exercitatione duo consecutus ; alterum quod magna iucunditate totum fere mundum, et quidquid coelo ac terra concluditur, quoties luberet, in mentis suae speculo melius et clarius, quam oculorum visu (ut ipse aiebat) intueretur ; alterum quod incredibili claritate, brevitate, distinctione, cogitationes suas et intellectiones, hominum oculis seu verbo, seu scripto subijceret : qua in re, ita excelluisse visus est, ut propria singularisque Lessii gloria sit, subtilitati claritatem, claritati brevitatem, brevitati doctrinam copulare" (Wijns, f. 39v-40r ; vgl. Schoofs, p. 46-7).

Deze helderheidskarakteristiek van zijn geest, die ook zijn stijl en betoog kenmerkt, maar hem weleens fataal tot vereenvoudiging der ingewikkelde theologische kwesties verleidde, maakt dat het kennisvatten voor hem werd : een aanwezigheid aan de waarheid, een scherp doorzicht, dat niet louter een in moeizaam doordringen veroverd begrijpen was, maar een doorschouwen, een *intus-legere*. Daarbij moeten we aannemen, dat dit schouwen onderschraagd werd door een levendige verbeelding, die vorm en gestalte aan de gedachte gaf, zodat zijn *sensus interiores* in onmiddellijke verlenging van zijn intuïtieven geest een scheppende en constructieve verbeelding (*phantasia*) hieraan gaven. Deze geestesaanleg verleent aan zijn theologische kennis, maar vooral aan zijn inwendig leven, waar God tot zijn psychosomatisch bewustzijn doordrong, een bizonderen vorm van licht en ruimte, waarin alles baadde :

„Morem illum res omnes seria cogitatione pertractrandi, praeterquam quod in scientiis et virtutibus quas morales nuncupant, adhiberet, eum vel maxime usurpabat in Deo divinisque negotiis, quae tanto secum studio peragebat, ut et phantasiam et intellectum rerum coelestium imaginibus ornatissima et earundem affectionibus refertissimam voluntatem haberet. Res omnes quas catholica doctrina adstruit, seu de

reconditissimo profundae Trinitatis mysterio, seu de Verbi miranda Incarnatione, seu de stupendo divini corporis in Eucharistiae velamine, seu quae alia cum sensibus humanis arcana repugnant, eadem omnia, clariora sibi videri quam solem in meridie lucere. Assuefecerat scilicet frequenti exercitatione phantasiam res illas apprehendere, mentem easdem illustri specie efformare, atque iisdem voluntatem pie firmiterque adhaerere" (WIJNS, f. 68 v; vgl. SCHOOFS, p. 73).

God was voor hem dan ook *lichtende aanwezigheid*, die hij in zich droeg, waarin hij leefde en bewoog en die gans zijn wezen als met verruimend licht vervulde. Wegens zijn opvatting omtrent de psychosomatische samenstelling van den mens (zie hiervoren), trachtte hij, getrouw aan IGNATIUS' leer over de *compositio loci*, God zich tegenwoordig te stellen door in zijn *phantasia* van zintuigelijkheid en intuïtieven geest een beeld van Gods wezen en volmaaktheden — imago Dei — te scheppen:

„De Deo tam amplam sibi conceptionem impresserat, ut diserte affirmaret, alias omnes scientias neque maiestate, neque splendore, illi comparari posse; adeoque aliarum rerum *imagines, imagini* illi, quam de Deo gerebat, collatas, sibi vilescere, ut vere quidquam amplius scire se, et intelligere negaret quam Deum et hunc crucifixum. Species quam de Deo formaverat, erat eiusmodi. Concipiebat animo, vel potius, simplici quodam quietae mentis intuitu, et supra omnia creata elevatae [8]), aspiciebat lucem quandam maiestate infinitam, spatio immensam, perfectione incomprehensam: lucem, non lucem; (est enim supra lucem omnem a nobis conceptibilem) lucem, sine caligine, in caligine; (nam quanto eam amplius ob intrinsecam claritatem vides, ob eandem vides minus) lucem, accessu inaccessibilem, (accedendo enim non appropinquas) lucem, quae essentia, quae vita, quae potentia, quae sapientia, quae bonitas, quae maiestas, quae sola est, quidquid est, quae omnia est, et tamen omnibus infinite eminet, lucem irradiantem omnia, omnia intra se creantem et continentem, *omnibus intime praesentem* et tamen extra omnia in immensum, in omnem partem diffusam [9]). Ad hanc divini Numinis *imaginem* plures alias in mente sua serebat, quae stupenda quadam adumbratione maiestatem, potentiam, sapientiam, bonitatem et caeteras naturae perfectiones exprimebant: quarum descriptione ne longus sim, easdem in sublimi volumine de perfectionibus moribusque divinis a Lessio pridem edito invenies cuius lectionem complures viri doctissimi toties frequentare se confirmant, quoties et intellectu illustrari et voluntate in Deum inflammari desiderant. Ipse sane Lessius *mentem* suam divinarum imaginum luce perpetuo radiantem habebat, quae lux plerumque in vultum eius hilariter modestum, et in *oculos* pie scintillantes prodibat. *Voluntas* eius tantum a luce ipsa amoris ignem concepit, ut Dei bonorumque ipsius desiderio plane aestuarit. Et profecto non poterat non ardere voluntas, ac effuso quodam amoris incendio flagrare, quae distincte, clare, excelsoque modo propositum sibi infinitum bonum sentiebat. Investigabat illud et prosequebatur die noctuque. Tota desiderio ac affectu in divinitatis demersa pelago deficiebat; ibi seipsam et creata omnia deperdebat; nihil aliud attendens, nihil sentiens, nihil amans, desiderans aut requirens amplius sed in solo Deo acquiescens, omne bonum in eo possidens ac perfruens" [10]) (WIJNS, f. 69 r.; Vgl. SCHOOFS, p. 69-73).

Het inzicht in God bleef geen speculatieve kennis, maar veroverde de ganse psyche en het ganse leven van LESSIUS, zodat dit voor hem een nieuwe

---

[8]) Vgl. hiervoren p. 288-9.

[9]) Zowel het beeld van het licht als de philosophisch-theologische uitwerking er van is strikt dionysiaans. Het is merkwaardig, hoe SCHOOFS het ganse hoofdstuk over LESSIUS' Godsliefde onder het motief van *Deus-lux* uitwerkt (*ib.*, 72-8) en zelfs daarmee het hoofdstuk over zijn naastenliefde aanvangt.

[10]) Vgl. WIJNS, f. 69v; *De perf. div.*, l. 2, c. 4, n. 30; 29a.

levenssfeer vormde, waarin hij ademde, dacht en werkte. Dit Godsbeeld, dat zijn geest eerst vormde, werd geleidelijk, bij de verdieping van zijn Godsvereniging, het beeld van zijn eigen geest, die daarin zelf steeds godvormiger werd :

> „Certam ipse sibi divini numinis speciem efformaverat, quam exercitatione, adeo usque familiarem praesentemque habebat, tanquam si corporeis obiectam oculis, eam intueretur. Concipiebat animo maiestatem illam aeternam, veluti lucem quandam immensam, quae res omnes intime pervadat, in corde suo cum omnibus thesauris et donis, cum tota potentia, sapientia, sanctitate, et bonitate, medullitus residere. Quocumque pergeret, quo loco consisteret, semper in luce ista vagabatur ; aeque quam in Oceano pisces, in aëre volucres, pendulus in solari lumine vitreus globus quem lux ita penetrat et circumdat, ut et in luce habitare, et ipse lux esse videatur. Ad divinam hanc lucem in animae suae fundo commemorantem, veluti ad solares radios heliotropium, cor suum sensusque convertebat, excludens animo alienas omnes cogitationes . . . ." [11]) (SCHOOFS, p. 92-3).

WIJNS voegt hieraan toe :

> „Mentem suam Deo sic immergere sciebat, ut nihil a sensibus eam dependere existimares. Evolabat altius quam ut humanos strepitus perciperet, altius etiam quam ut sensationes exerceret, plane videlicet cum Deo suo impedita . . ." (WIJNS, f. 83 v).

Deze blijvende aandacht voor en schouwing van Gods beeld bracht hem er toe, zich totaal van het schepsellijke te *ontbeelden*, om geleidelijk in steeds ingrijpender *puritas animi* met God *ghebeeldet ende overformt* te worden. Steeds meer kon hij zich aftrekken van het geschapene, dat zijn aandacht en hart niet langer meer boeide, terwijl hij zelfs de vlijmende pijnen niet voelde, doordat hij innerlijk, boven zich uit, door Godsverlangen en -schouwing in God leefde :

> „Haec Dei videndi cupiditas eam vim in Lessio habuit, ut cum duodecim ante mortem annis, gravissima stomachi ac colicae laniena cruciaretur, . . . tantis animi gaudiis afflueret, adeo ut acerbissimos cruciatus nec advertere, nec sentire videretur. Praelibabat videlicet quam suavis esset Dominus, cui magis iam tum affectu quam suo corpori anima adhaerebat. Intelligebat siquidem, quantum boni esset Summum Bonum [12]) videre : cuius tam amplam, tam augustam conceptionem familiarem haberet, ut diserte affirmaret, alias omnes scientias neque maiestate, neque splendore, illi comparari posse : adeoque aliarum imagines, imagini illi, quam de Deo gerebat, collatas, sibi vilescere, ut vere quidquam amplius sapide scire se, et intelligere praeter Deum negaret" (SCHOOFS, p. 71-2).

Deze *ontbeeldinghe* rukte uit zijn hart alle liefde voor en alle gehechtheid aan het schepsellijke, om het gans door God vervuld te laten worden (vgl. SCHOOFS, p. 70).

Daar ontving zijn geest een nieuwe gestalte, die totaal op God afgestemd was :

> „Sic omnia ei desipiebant, quae omnino spiritualia non essent, vel saltem quae insigni pietate non condirentur. Exuerat profecto quod a sensibus *animale* est, eoque se *spiritu* induerat [13]), qui id solum amaret, quod Dei est ; qui in rebus humanis nihil

---

[11]) Deze vergelijkingen komen telkens in LESSIUS' werken terug.
[12]) Zinspeling op den titel van zijn werk. [13]) Vgl. *1 Cor. 15*. 44 s.

urgeret nisi Deum possidere, Deo frui, ei perpetuum inhaerere; et orando, commentando, speculando familiarius cum eo convivere, sermocinari, et quasi cum carissimo amico dulcissime convivari" (WIJNS, f. 91 v.; vgl. SCHOOFS, p. 102).

Deze Godvormigheid is werk van Gods genade, in zover de mens in edelmoedigheid van zelfonthechting en blijvende ingrijpende versterving God vrij laat inwerken:

„Siquidem haec virtus (= patientiae), amoris socia, duo praestat: primum, continuis quasi stimulis amantem incitat, tum ut bellum in amati hostes (malas cupidines intelligo) commoveat; quos salvos esse non posse, nisi sua ac amati clade et pernicie videt, tum ut amoris sui edat experimenta: nequit enim otiosus sine labore, sudore, ac vulnere sui testibus, amor desidere. Alterum est, ut tranquilla pace, amans familiariter in amati sui complexibus delitietur; quod tum demum assequitur, cum prostratis cupidatibus, orando precandoque, cum Deo suo placidissime colloquitur. Quae collocutio delitiose obtineri nequit, nisi infestissimus quietae mentis hostis, seditiosa concupiscentia, fortiter comprimatur" (WIJNS, f. 104 r; vgl. SCHOOFS, p. 127).

LESSIUS' Godskennis bleef geen speculatie, maar werd overgave en eenwording. Hij ging naar God met gans zijn ziel, met gans zijn wezen. Uit die Godskennis ontvlamde zijn Godsliefde, die hem naar God dreef in een onstuimig verlangen. Zijn gevoelsleven tegenover God drukte hij uit in *aspirationes*, die zowel een uiting van het inwendige vuur zijn als dit zelf aanwakkeren. Zo had hij zijn gebedsleven gevormd in IGNATIUS' Oefeningen en uit de lezing van HARPHIUS en BLOSIUS, wier leer hij later door Alvarez DE PAZ [14]) overgenomen en bevestigd zag:

„Atque hinc (amantium more et indole) flagrantissimum in eo Deum videndi desiderium. Unde frequentia haec: desidero te millies, mi Jesu, quando venies! [15]) et similia inflammato corde emissa suspiriorum iacula" (SCHOOFS, p. 70; vgl. *ib.*, 76-78 en *De perf. div.*, l. 12, c. 21, n. 169-171; p. 151-2).

Tegenover zijn Godsschouwing staat zijn *zelfkennis*. Telkens komt hij terug op de alles beheersende tegenstelling tussen God en den mens, waarin hij zijn schepsellijkheid besefte als totale nietigheid en afhankelijkheid:

„Ut erat ipsius sui contemplationi apprime deditus, suum nihil, non secus, quam si oculis subiectum illud cerneret, clare spectabat; quod cum ex se .... nihil esset, nihil quoque ex se operari posset. Videbat illud suum nihil, a Deo in esse aliquid eductum, sed illud aliquid, in nihilum nativa inclinatione perpetuo contendere... Dicebat ex hac ipsa consideratione sanctissimam Christi animam, infinita quadam submissione prae caeteris creaturis Deo supplicem sese sternere, a quo suum esse conservari et divina persona continuo ornari intelligeret..." (SCHOOFS, p. 135).

---

[14]) Vgl. YANGUAS, A. S.J., *Alvarez de Paz et l'Oraison affective* in *R.A.M.*, 1938, 376-93.

[15]) Vgl. BERNARDUS' *Jubilus, „Jesu, dulcis memoria"*. Merkwaardig, hoe deze hooggestemde Godsspeculatie bij LESSIUS gaaf en zonder verminking in Jezus-minne affectief overgaat. Vgl. IGNATIUS.

Dit metaphysisch inzicht, dat hij in en met Christus beleefde, werd steeds meer een levende werkelijkheid, een houding tegenover God, waarin hij zijn daad en wezen bepaalde:

„Cum Dei notitia, sui consideratio est coniungenda, ut perspecta utriusque distantia, hinc sua imperfectione ac tenuitate, inde Dei perfectione ac maiestate, quid cuique tribuendum sit, depulsis proprii amoris tenebris, clarissime cognoscat" (*De perf. div. Praefatio*; p. 9).

Met diezelfde helderheid van geest, waarmee hij God schouwde, doorzag hij, naar het voorbeeld van IGNATIUS, zijn eigen wezen, om het met Gods licht te verklaren en om te vormen. Daarom onderkennen we in de zorg, die hij aan zijn geestelijk leven wijdde, een grote zelfwaarneming. Deze is geen pijnlijke zelfanalyse of verkrampte in-zich-zelf-geslotenheid, die de menselijke spontaneïteit en persoonlijkheid verschrompelt of kortwiekt, maar veilige bestreving ener verregaande *puritas animi*, waarbij de geest onder het geloofslicht ordent en beweegt en zich voor Gods genade en gave disponeert. Zijn studie der *scientia moralis* werd voor hem een zekere gids tot geestelijke verdieping, terwijl zijn neiging tot diepere religiositeit en Godsontvankelijkheid hem belette in asceticisme of moralisme te vervallen:

„Lessius ita virtutum cognitioni operam dedit, ut nulla mentis, nulla voluntatis virtus esset, seu quae mores concernit, seu quae Deum attingit, quin eius naturam, indolem, actus, motus, obiecta, fines, vestigia indagarit, deprehenderit, diviserit, distinxerit, enuclearit et in sua usque principia resolverit, ac denudarit. Nihil illi gratius aut iucundius quam singularum virtutum gradus mente construere, et per eosdem affectu effectuque conscendere: quotidianum continuumque studium animi sui affectiones inspicere: unde, quo vergerent: quam purae, quam essent mixtae: quid in eis spontaneum, quid esset voluntarium: a qua causa excitatae et imperatae; utrum scilicet a natura vel ab amore, *quem Philautiam vocant*; ab honesto vel utili, a bono vel malo genio, quae cuiusque formalis ratio esset et obiectiva. In hanc rem tota Aristotelis ethica, et quidquid sapientes de moribus posteritati mandarunt ad amussim exegit, pervasit et emedullavit" [16]) (WIJNS, f. 49 v.; vgl. SCHOOFS, p. 59-60).

III. De theologische grondstellingen van Lessius' mystieke beleving

De *psychische aanleg* van LESSIUS' persoonlijkheid, zoals wij dezen in onze vorige bladzijden hebben blootgelegd, was van dien aard, dat hij een connaturele voorbereiding tot mystieke ontplooiing blijkt in te sluiten. Deze natuur heeft hij ontwikkeld volgens de diepere inzichten, die zijn theologisch besef geleidelijk ontdekte en veroverde. Zijn theologische grondstellingen vormen inderdaad de diepste en wijdste basis, waarop een mystieke levensuitbouw kan gevestigd worden. We moeten ons hier vergenoegen met een schematische opsomming der voornaamste er van.

1. Gans zijn leven is op God gericht: theocentrisch. God is voor hem de wezenlijkste realiteit. Zijn transcendentie is een oergegeven, dat gans LESSIUS' denken en leven doordrong en overweldigde, en tot aanbidding en

---

[16]) De voorafgaande aanhalingen uit de biografen gaven ons meerdere gelegenheden, om de mystieke zijde van LESSIUS' ervaring en beleving van het geestelijke leven te herkennen.

lof en liefde dwong. Deze Godsschouw, hoofdzakelijk door dionysiaanse en platoonse denkperspectieven bepaald, is de kern, waarrond gans de psychische activiteit theologisch en geestelijk kringt en tot wier diepte hij onafgebroken tracht door te dringen. De dionysiaanse elementen, die dit Godsbeeld bepalen, verlenen hieraan een overweldigende belevingskracht, een onmiddellijke levensnabijheid, waardoor de opgang naar God een verruimende geestesontplooiing wordt. Men behoeft hierbij slechts de eerste boeken uit *De perfectionibus divinis* te lezen, om onder den indruk van LESSIUS' Godsbesef te komen. God is geen abstractie, maar hoogste bewogenheid, die vrij wegens overvloed uit zich zelf treedt en gans de schepping uit zich laat vloeien en weer in zich intrekt, in alles beheerst en alles beheersend door de liefde : *quae bonitas dici potest benignitas* (*ib.*, l. 9, c. 1, n. 1 ; p. 58). Hier verklaart hij DIONYSIUS' gedachten :

„(Dionysius) dicit (amorem) esse *vim motricem*, tum quia Deum movet ut descendat ad creaturas, eisque sua bona communicet ; tum quia ipsas res creatas sursum trahit in Deum. Unde amor dicitur ἐκστατικός, id est, *efficiens extasin ;* quia amantem transfert a seipso in amatum, nempe Deum in creaturam, et creaturam in Deum. Verum etsi amore Deum moveat ad creaturas, non tamen ipsum sinit in creatis rebus quiescere, sed ab illis retrahit eum cum creatis in seipsum ut creatura simul cum ipso quiescat in ipso. Nam totum bonum quod confert rebus creatis, statim reflectit, et refert ad seipsum, qui est ipsum per se bonum et pulchrum, quod omnia ad se allicit, et potentissime trahit.

... Dicit esse ἔκφανσιν, *seu manifestationem Dei per seipsum*, quia cum Deus lucem habitet inaccessibilem, ita ut nulli creaturae per se possit esse manifestus, per amorem egreditur extra se, et sic manifestatur creaturis. Amor enim movet Deum ad quinque modos Egressus ... per creationem ..., per gubernationem ..., per mysterium incarnationis, qua Deus factus est verus homo, et corporata est invisibilis Divinitas ..., per doctrinam, illuminationem et iustificationem, iuxta illud : *Exiit qui seminat seminare semen suum* [1]) ..., per infusionem seu communicationem luminis gloriae, et renovationis totius universi ..." (*De perf. div.*, l. 9, c. 2, n. 5-6 ; p. 59 a).

Deze liefde in God is de alles beheersende kracht, die den beminnende in den beminde stort :

„Quod amor divinus sit extaticus ; quia amantem extra se trahit in amatum. Deum enim suae celsitudinis quodammodo facit oblivisci, et inclinat ad humilitatem nostram, totumque in salutis nostrae negotio occupat. Cuius signum incarnatio ... Hominem similiter extra se ponit, efficiens ut de se suisque commodis non cogitet, sed solum de Deo et bonis Dei. Unde magnus Dei amator seipsum abnegat, suis cupiditatibus renuntiat, suas utilitates negligit, sui obliviscitur, et totus in iis est quae ad Deum pertinent. Est enim cogitatione et affectu totus extra se et translatus in dilectum ...

Quod amor divinus sit vis unitiva, ideo enim facit exstasim et excessum amantis a seipso, ut illum in amatum transferat, et illi arctissime uniat, et unum cum illo efficiat. Sic amor univit Deum homini non solum affectu et cura, sed etiam effectu et substantia, unione nimirum hypostatica. Hominem vero unit Deo, ita ut prorsus a seipso deficiens in Deum transeat, et veluti colliquescat ; nihil amplius cogitans, intelligens, aut sentiens, praeter Deum, nihil aliud appetens, aut desiderans, nulla alia re gaudens quam bonis Dei. Qui sic adhaeret Deo, unus efficitur spiritus, quia seipsum exuit,

---

[1]) Wij vermoeden, dat LESSIUS hiermede verwijst naar TAULER'S Sermoen op dezen tekst *in Dominica Sexagesimae* (SURIUS' uitgave).

et Deum induit; ac perinde ac si in divinam naturam transformatus esset, totus cogitatione et affectu est in Deo" (*ib.*, c. 3, nn. 13-14; p. 60 ab) [2]).

Dit dionysiaans motief der liefde brengt een brede en gespannen deining in het *opus Dei* en in de ganse verhouding van den mens tot God, beheerst door de liefde, die haar metaphysische en tegelijk haar evangelische diepte krijgt.

2. Tegenover God zag LESSIUS het *schepsel* als absolute afhankelijkheid en betrekkelijkheid. Onder den invloed van de dionysiaanse en platoonse terminologie en leer heeft hij zich diep van een wezenlijk *schepsellijkheidsgevoel* doordrongen, zodat zijn schouwing van den kosmos en van zich zelf (zie p. 296) hierdoor sterk gekleurd werd. Er is het natuurgevoel, waardoor hij speculatief en contemplatief van de schepselen tot God opsteeg [3]); er is het schepsellijkheidsgevoel, waardoor hij meer metaphysisch en intuïtief God in het schepsel en het schepsel in God zag. Het schepsel is essentieel uit God en naar God, als uitstraling van Gods volmaaktheid, als openbaring van Gods wezen, als verschijnende schaduw van zijn wezende werkelijkheid. In God zelf (*ib.*, 1. 6, c. 5, n. 43; p. 50 b) leven wij eeuwig en ongeschapen (vgl. *ib.*, c. 6, n. 51; p. 51 b). Daartegenover staat het geschonken bestaan, waarin Gods wijsheid en volmaaktheid het schepsel realiseert als een zegelafdruk (vgl. *ib.*, c. 4, n. 31; p. 48 b).

Het schepsel zelf is deze zegelafdruk, waarin God zich openbaart en dat God in zijn openbaring instandhoudt:

„Totus enim ubique praesens es, et radios praesentiae tuae diffundis per singula. Sicut enim invisibilis anima in hominibus se foris aperit per motus et operationes, quae exterius parent in corpore, sic ut ipsius praesentiam clare cognoscamus: ita tu, qui omnium es vita supervitalis, et omnium esse superessentiale, te satis manifeste prodis per ipsam creaturarum speciem, in qua elucet admirabilis sapientia et potentia tua. Quid enim aliud est omnis creatura, quam impressio quaedam et imitatio aeternorum conceptuum mentis tuae? Tu enim sigillum primaevum et universale, creatura vero veluti ἀποσφράγισμα seu forma ex impressione sigilli resultans; non in solida aliqua materia, quae detracto sigillo valeat speciem retinere, sed quasi in fluxa et evanida, in nihilo. Unde ne ad momentum quidem constare potest, si sigillum absit, sed assidua praesentia et impressione est opus. Agnoscam igitur praesentiam tuam in omnibus, qui in singulis delitescens, esse et speciem omnibus assidue suppeditas" (*ib.* 1. 2, c. 4, n. 28-29; p. 29 ab; vgl. *ib.*, 1. 6, c. 2, n. 24; p. 47 b).

Hieruit volgt het nietigheidsgevoel van het schepsel, wegens zijn afhankelijkheid van God, die alleen *dat iet* is. Anderzijds bestaat de waarde van het schepsel juist daarin, dat het God openbaart en straling zijner glorie wordt.

3. Uit deze opvatting van de schepping volgt het voor LESSIUS' geestesrichting zeer typische begrip der *praesentia Dei in creatis*. God is er niet alleen middelloos aanwezig *ut causa efficiens, formalis et finalis* [4]), maar

---

[2]) Over LESSIUS' eigen beleving zie p. 294, n. 10, en p. 284.

[3]) Vgl. p. 276; *De perf. div.*, 1. 8, c. 4, n. 21.

[4]) LESSIUS noemt dit de *unio dependentiae* (*De summo bono*, l. 2, c. 1, n. 2; p. 513) tegenover de *unio per intimam penetrationem, per intimam praesentiam* (*ib.*, n. 3).

ook in zijn *immensitas* alles dragend en insluitend, en toch totaal in zich zelf besloten en door niets gevat :

„Nam ita praesens est (Deus) loco, seu locali praesentia et indistantia, cuilibet rei, ut tamen naturae gradu et celsitudine infinite distet, in seipsum collectus, et firmissime in sua puritate subsistens, ab omnibus segregatus. Unde simul et coniunctissimus est, et remotissimus, praesentissimus et secretissimus, unitissimus seu collectissimus et diffusissimus. Et quamvis infinitis modis per suos influxus ad creaturas descendat, manet tamen in sua celsitudine et immobili identitate stabiliter fixus, ut S. Dionysius ait" (*ib.*, l. 2, c. 3, n. 18 ; p. 27 b).

Daardoor zijn de schepselen niet alleen schaduwbeelden, waaruit we God raden, maar bovendien zijn zij doordrongen van Gods wezenlijke aanwezigheid, die zij als 't ware verborgen houden :

„Ex his sequitur primo, posse nos Deum in omnibus rebus intueri, non solum ut in effectu, vestigio aut imagine, sed etiam ut ibi reipsa latentem, occultatum, et veluti sipario quodam creatae naturae velatum. Sunt enim omnia creata veluti tenuia integumenta, magnum illud arcanum et Sanctum sanctorum velantia. Amove cortinas, et vide quid intus lateat ; illud nudum et purum intuere. Loquor de intuitu mentis per contemplationem, cuius homo in hac vita capax est. Sequitur secundo, posse nos omnia intueri in Deo. Omnia enim ab ipso et intime penetrantur et profundissime sustentantur, et exterius diffusissime circumdantur. Unde totus mundus ita est in Deo, sicut parvula spongia in vastissimo mari" (*ib.*, nn. 19-20 ; ib.).

God is in zijn wezenheid aanwezig aan ons wezen en wij zijn in Gods wezenheid aanwezig. De mens zelf draagt Gods aanwezigheid in zijn wezen, en hij is er uitsluitend op gericht, om deze transcendentale aanwezigheid bewust, in immanente vitale akten van kennis en liefde zich integrerend, te bezitten (vgl. *ib.*, c. 3, n. 21 ; p. 28 a). Hierdoor wordt het inwendig leven een God-zoeken door afgescheidenheid van het schepsel en wezensinkeer (*introversio in proprium fundum*) en *immersio in pelagus divinitatis* (vgl. *ib.*, c. 4, n. 28 ; p. 29 a).

Het besef van Gods universele aanwezigheid wordt religieuze akt van schouwende aanbidding Gods in den tempel van den kosmos en van eigen ziel :

„(Patet) totum mundum esse veluti templum quoddam Divinitatis, ipsius praesentia sanctificatum, ut ipsum ubique praesentem spectemus, ubique veneremur, laudemus, honoremus, semperque in eius praesentia, veluti in sacro quodam templo nos versari putemus. Sed maxime templi instar habet anima nostra, quae toto mundo longe est capacior . . . : quare nos introrsum convertere, et in fundum animae, ubi Deus habitat, recipere oportet, ut ibi procul a rerum externarum tumultu, in silentio cum ipso versemur, ipsum veneremur et colamus" (*ib.*, l. 8, c. 3, n. 12 ; p. 56 b).

Immers Gods aanwezigheid is niet louter een metaphysisch gegeven, maar zij stelt een religieuze eis, waarop de mens met heel den inzet van zijn wezen moet antwoorden, zodat hieruit een geestelijk samenzijn groeit : een *unio* in formelen zin, doordat de mens, op grond van zijn geschapen *deiformitas* en *similitudo subjectiva*, maar hierboven uit stijgend, God immanent en vitaal vat en objectief bezit :

„Et quamvis Deus propter immensitatem essentiae non possit recedere reipsa,

recedit tamen tum affectu tum effectu; quia odit tale habitaculum (dat bevuild wordt door de zonde), nec vult in illud caelestem gratiae suae liquorem effundere, sicut sapiens unguentarius pretiossimum balsamum vasi impuro numquam infundet" (*ib.*, n. 13) [5]).

4. Deze gedachte der *praesentia Dei* krijgt een nieuwe dimensie, wanneer wij van uit het geloof nagaan, hoe God zijn wezen meedeelt, *prout est finis noster*. God als hoogste volmaaktheid kan in zijn akt uitsluitend zichzelf als doel hebben: zich zelf uit te storten (*communio sui*), hetzij deze het gevolg zijner *propensio naturalis* is, zoals de intratrinitarische zelfmededeling, hetzij zij vrij gesteld wordt:

„Benignitas enim respicit communicationem liberam ad inferiora descendentem. Oritur quidem ex infinita et superplenissima Dei bonitate seu perfectione, sicut et fecunditas, estque Deo naturalis; actus tamen ipsius sunt liberi" (*ib.*, l. 9, c. 1; n. 3; p. 58 b).

Deze bewerkt in ons de verheffing tot de bovennatuur en tot het goddelijk zoonschap in en door Christus' *unio hypostatica*:

„Unum hominem in filium naturalem assumpsit, tota Divinitatis plenitudine in ipsum refusa et substantialiter unita; per hunc adoptat, et filios Dei efficit omnes eos, qui illi homini per Fidem et Sacramenta, tamquam rami trunco, et palmites viti inseruntur. Statim enim ut quis inseritur et adhaerescit Christo, a spiritu Christi, qui est eius Divinitas, veluti animatur et vivificatur; ac proinde efficitur filius Dei: Qui enim spiritu Dei aguntur, hi sunt filii Dei, ut inquit Apostolus. Eodem enim spiritu vivunt quo Deus ipse, et quo Christus filius Dei naturalis vivit, etsi hic spiritus diverso modo istis communicetur: personis enim divinis communicatur per identitatem...; humanitati vero Christi per hypostaticam unionem, nobis per quandam extensionem, qua mediante dono gratiae iustificantis incipit esse noster spiritus, nostra vita, nos inhabitans, ornans, movens, regens, et omnes vitales functiones Deo placentes in nobis excitans et edens. Itaque hoc spiritu divinae personae vivunt naturaliter...; humanitas Christi quasi naturaliter, propter substantialem unionem; nos vero omnino supernaturaliter. Est enim vita nostra, ut ita dixerim, supervitalis, et essentia superessentialis" (*ib.*, l. 12, c. 11, n. 74; p. 119 b) [6]).

Het goddelijk zoonschap is formeel de middelloze mededeling van Gods wezenheid, waardoor wij strikt *consortes divinae naturae* worden in de vitale eenwording met en het immanent bezit van Gods ongeschapen wezen. Merkwaardig is daarom LESSIUS' commentaar op *Jo.* 6, 58 (*ib.*, l. 12, c. 11, n. 75; p. 120 a).

Dit schriftuurbewijs wordt besloten in afgewogen maar uiterst vérdragende bewoordingen:

„Nam passim Scriptura adoptionem filiorum Dei explicat per communicationem spiritus divini, et spiritus Christi, vel per consortium divinae naturae. Itaque non sumus filii Dei formaliter et praecise per aliquid creatum, qua parte solum dicit

---

[5]) Uit de gedachtensfeer van de voorafgaande citaten krijgen we den stelligen indruk, dat LESSIUS vertrouwd was met de *Evangelische Peerle* en *Den Tempel onser Sielen*.

[6]) ZACHMOORTER haalt dezen tekst aan in zijn *Thalamus Sponsi*, II, c. 7; Antwerpen, G. van Wolfschaten, 1923, p. 283. We menen, dat deze schrijver nog meer invloed van LESSIUS heeft ondergaan, speciaal voor de volgende hoofdstukken.

entitatem creatam, sed per increatum spiritum Dei nobis donatum per Christum, sive per inhabitationem vel possessionem divini Spiritus sive per donum creatum quatenus facit nos possidere Deum, ut dicam in Appendice [7]); sicque Deus ordine quodam nos ad se trahit, et redigit ad unum corpus, et ad unum caput, et unam hypostasim, cui incorporamur, et cuius spiritu vivificamur. Est enim Christus caput omnium iustorum, et ipsi corpus eius, quod vitam et influxum vitalem ab illo accipit. Rursus, Christus est omnium iustorum hypostasis cui omnes innixi, qui omnes sustentat, portat, et spiritus sui quem a Patre accepit, benigna protensione vivificat, et filios Dei facit. Talis enim est spiritus Christi, ut angustiis humanitatis eius non contineatur, sed exterius se extendat, et in immensum diffundat, ita ut omnes, etiamsi infiniti essent, vivificare possit" (*ib.,* p. 120 b); vgl. *ib.,* nn. 77-78 ; p. 121).

Deze participatio aan Christus' *unio hypostatica* [8]) brengt ons in middelloze eenheid met den drieënen God, die *forma animae nostrae* wordt en ons wezen en onze vermogens tot zich opheft. Het *donum increatum* stelt ons in middelloze binding met Gods wezen, zoals het door de Personen gevat wordt en aan Christus' Mensheid meegedeeld wordt. Niet louter de H. Geest, maar ieder der Personen treedt in ons wezen en leven, al wordt deze zoonsaanneming op getuigenis der H. Schrift speciaal aan den Geest „toegeschreven" [9]). De schenking dezer *gratia increata* brengt echter op het subjectieve plan van den geschapen geest een geschapen *adaptatio,* waardoor deze Gods ongeschapenheid in vitalen akt kan opnemen en zich toeeigenen :

„Bonum autem quod Deus se diligenti vult, est non tantum donum aliquod creatum, sed bonum divinum, seu spiritus divinus. Quare cum dilectio Dei sit efficax, confert ei spiritum suum ut in ipso inhabitet, ipsum vivificet et regat, et suo tempore beatum faciat. Itaque dilectio actualis, qua diligimus Deum, est veluti ultima dispositio, vel meritum de congruo alliciens Deum ad donandum spiritum suum nobis . . . Hoc ipso igitur quo Deus confert hoc donum (creatum . . .), simul confert spiritum suum illi dono coniunctum, et sic efficimur filii Dei, et heredes regni, digni vita aeterna" (*ib ;* n. 76 ; p. 120 b).

De vereniging met en het bezit van God in ongeschapenheid, zoals dit *per fidem et gratiam* op aarde inzet om in volheid open te bloeien in den hemel, eist dus een subjectieve aanpassing door geschapen gave, waardoor de mens *deiformis* wordt, zodat LESSIUS de *unio* tegenover de *similitudo* stelt. Deze *deiformitas,* die haar tweevoudige functie heeft, verheft ons tot Godgelijkheid :

„Inchoatur haec communicatio (Dei) in hac vita per dona gratiae, maxime per fidem, spem, charitatem : quibus virtutibus non solum efficimur Deo *similes,* sed etiam

[7]) Ingaande op het verlangen (en de moeilijkheden ?) van velen, heeft LESSIUS een belangrijke Appendix toegevoegd, om zijn opvatting over de Adoptio toe te lichten. De ganse kwestie wordt beheerst door de disputen over de justificatio in Trente.

[8]) Omtrent deze opvattingen over de *unio hypostatica* in verband met het *Corpus Christi mysticum,* zie E. MERSCH, s.j., *Le corps mystique du Christ,* Louvain, Museum Lessianum, 1933, II, 264-270. We vinden LESSIUS hier evenwel niet vermeld.

[9]) Dit stelt het probleem der *duplex justificatio,* dat te Trente brandend was, en het probleem der Inwoning van den H. Geest (vgl. H. SCHAUF, *Die Einwohnung des Heiligen Geistes,* Freiburger Theologische Studien, 59, Freiburg, t. II, *Die nicht-appropriierte Einwohnung,* c. 2. *Die Lehre des Leonhard Lessius und Cornelius a Lapide,* 43-50).

Deus nobis *unitur*: perficitur vero in altera per dona gloriae, nempe per lumen gloriae, visionem Divinitatis, amorem beatificum et gaudium beatificum . . . per gaudium sumus Deo similes in beatitudine, et completur participatio divinae beatitudinis in nobis" (*ib.*, l. 14, c. 1 ; n. 6 ; p. 231).

5. Deze tweevoudige factor onzer bovennatuurlijke verheffing heeft het begrip der *praesentia Dei* eindeloos verdiept, zodat God hierin „voor ons" aanwezig wordt en wij „in Hem" door kennis en liefde intreden. Daarin zelf geschiedt de *zelfopenbaring*, die God als doel zijner schepping voor heeft: *gloria extrinseca Dei in creaturis*:

„Est gloria formalis, quae sita est in Dei visione, amore, gaudio, et actibus hinc sequentibus : nimirum quatenus ipse a Beatis cognoscitur, amatur, gustatur, laudatur et benedicitur in omnem aeternitatem. In hac re completur tota gloria Dei externa, et ad illam tota rerum creatarum species et pulchritudo ordinatur" (*ib.*, n. 7 ; p. 231 b).

Hieruit volgt een lichtende synthese tussen Gods schepping om zijn glorie en zijn bedoeling der verheffing tot het goddelijk zoonschap:

„Ipsa gloria Dei objectiva extrinseca potissimum consistit in his filiis, cum in illis tanquam in imagine perfectissime reluceant, et repraesententur omnes divinae perfectiones, multo magis quam in ulla alia re creata, nempe ipsius potentia, sapientia, bonitas . . . Deinde etiam gloria formalis in iisdem sita erit, vel ab illis provenit: gloria enim Dei formalis est excellentiam divinam videri, amari, gustari . . . Eadem ergo haec sunt, Deum habere filios gloriae suae participes, et Deum videri, amari, gustari, laudari a Beatis: per eosdem enim actus utrumque praestatur" (*ib.*, n. 8 ; p. 232 a).

Bemerken we tenslotte, dat dit Godsbeeld voor LESSIUS niet tot een bloedloze abstractie en ijle vervluchtiging leidde. Dat eindeloze wezen, dat zo ver en zo dicht is, dat zo doordringend en zo omvattend is en dat zo aan de laatste gronden van een metaphysischen geest beantwoordt, is tegelijk de persoonlijke God, die verschijnt en handelt in de geschiedenis en spreekt tot het hart. Het draagt als 't ware zelf een hart, dat met al de tegenstrijdigheden der bewogen roerselen op het menselijk hart is ingesteld:

„Quaeris nos, cum nihil desit tibi. Amas, nec aestuas ; zelas et securus es ; irasceris et tranquillus es ; poenitet te, non doles ; opera mutas, et non mutas consilium ; numquam inops, et gaudes lucris ; numquam avarus, et usuras exigis. Reddis debita, nihil debens, donas debita, nihil perdens. Et quid dicimus Deus meus, vita mea, lumen et dulcedo cordis mei ? Quid dicimus, cum de te loquimur, qui supra omne eloquium ineffabilis, supra omnem mentem incomprehensibilis ? Sed hoc ipsum de te dicendum et cognoscendum erit, te omni eloquio et cogitatione esse praestantiorem" (*De prov. Numinis*, l. 2, recoll.; p. 699).

6. Bovendien ziet LESSIUS den eindelozen God naar ons toetreden in de gestalte van den Godmens:

„Notitiae Divinitatis coniungenda cognitio humanitatis Christi, et perfectionum illius. Ipsa enim est speculum omnis sanctitatis, in eaque clarissime relucet omnis perfectio quae ex consideratione Divinitatis et perfectionum divinarum colligi potest" (*De perf. div.*, Dedicatio ; p. 4).

We zagen hiervoren reeds, hoe LESSIUS de unio hypostatica tot basis legde van onze bovennatuurlijke verheffing door de *gratia increata divinitatis* en

de gratia creata: in deze *ordo hypostaticus* wordt heel ons goddelijk leven een *participatio* aan de Godsbeleving van den Godmens. Daarom werd LESSIUS, de hoge Godsschouwer, tegelijk de hartstochtelijke Christusminnaar. Hij vond Christus in zijn levenden persoon, die leefde en stierf voor hem, en in zijn bedekte verschijning der sacramenten. In zijn behandeling van Gods barmhartigheid (*De perf. div.*, l. 10) verwijlt hij lang bij den Godmens, langs wien God uiteindelijk al zijn weldaden meedeelt (vgl. *ib.*, c. 22, n. 184; p. 154 b).

De Godmenselijke verschijning neemt LESSIUS in zich op, om zich van het schepsel te *ontbeelden* en met Christus' Mensheid te *beelden*, ten einde in Gods middelloze zelfmededeling *overbeeld* te worden. Naast het beeld van God, die in zijn transcendentie aanwezig is en het uiteindelijk voorwerp van zijn schouwenden geest is, zoekt hij zijn *phantasia* te doordringen van Christus' Mensheid, waarin hij zich voortdurend spiegelt en omvormt tot *christiformitas*, die van uit de binnenste wezenskern tot de verste en stoffelijkste uiterlijkheid alles omschept. Consequent met zijn opvatting van 's mensen psychosomatische complexiteit (zie p. 288 s) ziet hij de menselijke waarde van Christus' Menswording niet het minst in het „exemplum omnis virtutis, quod nobis sapientia incarnata per seipsam praebuit":

„Mens enim humana, cum inter naturas rationales sit infima, ac proinde carni mortali inserta, et sensibus addicta, nihil praeter sensibilia et temporalia, ut honores. . . apprehendit; spiritualia, ut pulchritudinem virtutum, et bona vitae futurae, obscure et confuse. Hinc fit ut a spiritualibus moveatur parum et languide, a sensibilibus multum et valide. Motiones enim affectuum, cognitionis apprehensionem sequuntur . . . Dominus igitur infirmitatis nostrae conscius, ut fortius apprehenderemus bonorum spiritualium excellentiam et minoris aestimaremus difficultates annexas, exemplo suo in omnibus praeire voluit, et sensibile exemplar omnis perfectionis nobis exhibere, ad quod assidue intuentes, totam vitam nostram conformemus" (*De perf. div.*, l. 12, c. 9, n. 64; p. 116 b).

In aansluiting met het door DIONYSIUS verspreide symbool van den schilder, omlijnt LESSIUS zeer scherp het ideaal van het christelijk leven als christiformitas:

„Sicut pictor, qui eximiam aliquam formam in tabula vult depingere, assidue propositum habet exemplar, quod vult imitari, ad illud creberrime respectans, ut illi suam picturam, quantum fieri potest, assimilet: ita quivis Christianus, et maxime Religiosus, cuius tota professio est imitari Christum, Christi imaginem in se exprimere, atque adeo Christum induere, ut dicere possit cum Apostolo: Vivo autem non iam ego, vivit vero in me Christus: debet Christi vitam et conversationem semper habere prae oculis, eamque ita menti imprimere et imaginatione sibi repraesentare, ut haec caelestis forma ex intellectu transeat penitus in affectum, et ex affectu in opus, totamque vitam externam; ut foris et intus simus omnino Christo similes et ut sic dicam *Christiformes*. Haec enim est summa hominis Christiani perfectio, similem esse Christo Domino suo" (*ib.*, c. 9; n. 67 p. 117).

7. De speculatieve geest, die steeds verder in Gods transcendentie doordrong, was nederig-reëel genoeg, om zich in Christus' mensheid te verliezen en zelfs blijvend den lijdenden Heer te beschouwen. De theoloog, die in de dorpsschool te Brecht leerde lezen en schrijven uit die *Corte Passie*, heeft zijn leven lang zijn Godsliefde gesterkt in het dagelijks bidden van de *Gulden*

Litanie, waarin litaniegewijs het ganse passieverhaal was opgenomen ; in de dagoefening van *die Horologie der Passie,* waarin de passie onze Heren aan de liturgische getijden is vastgeknoopt en de *heylighe Weke,* waarin de ganse heilsgeschiedenis rondom het leven en lijden van Christus is geschikt volgens de dagen der week [10]). Deze Christusbeleving was niet louter beschouwing en affectief, maar op de eerste plaats omvormend, tot in het lijden toe. LESSIUS' leven, dat zo tragisch door het lijden werd getekend, is in den grond opgegaan in lijdensmystiek. Hoe aangrijpend is de ontmoeting niet van dezen ouden door het lijden gebroken man en het uit Rome naar Leuven overgebrachte hart van zijn jonggestorven landgenoot Jan BERCHMANS! Toen zijn confraters aandrongen, om door de voorspraak van den jeugdigen heilige zijn genezing af te smeken, wilde hij alleen van hem lijdenssterkte verkrijgen : *„ut animi robur reportaret"* (SCHOOFS, p. 210). In het lijden zag hij den wil van God, wiens *dominium* en *benigna providentia* hij aanbad. De beschouwing van de hemelse beloning, maar vooral van Gods heerlijkheid en Christus' lijden bemoedigde hem en kon hem vreugde in zijn lijden schenken, zodat hij door Gods genade bij het vorderen der jaren dulden aan vreugde kan paren :

> „(Dixit se) multis tamen lacrymis et votis absolute et sine conditione Patientiam cum animi laetitia coniunctam postulasse ; quam utramque virtutem ut peteret, dicebat se scire Deo gratum esse. Patientiam quidem, utpote Christianis omnibus, qua Christo suo assimilentur necessariam : Animi vero laetitiam, tanquam perfectorum hominum quibus annumerari anhelaret, virtutem, qua Deo in malis gratias agat, et de illis non aliter, quam de Dei donis gaudeat. Preces istas a Deo concessas sibi aiebat, Patientiae et laetitiae dono" (SCHOOFS, p. 219).

De kruisbeschouwing gaf hem de liefde en den moed, om met THERESIA en JAN VAN HET KRUIS te midden van het snerpende lijden te bidden, dat zijn ziekte niet gelenigd zou worden, maar bij versterking van zijn geduld, vermeerderd :

> „Amplius, amplius lania [11]) me, domine, amplius, amplius auge patientiam, auge dolores" (WIJNS, f. 71 v.).

8. Tot hier toe gaven we de algemene dogmatische grondslagen, waarop LESSIUS zijn geestelijk leven opbouwde. Uit de diepte dezer inzichten ziet men evenwel, hoe wijds een perspectief deze openen en hoe de mystieke beleving hierdoor een eindelozen voortgang kan maken. Hoe deze psychologisch verloopt in ervaring en begenadiging, heeft hij weinig systematisch uitgewerkt. De opgang naar God geschiedt in vitale akten van kennis en liefde, waarin de ening van de ziel met God voltrokken wordt.

1. Het genadeleven, dat LESSIUS als *semen gloriae* een *beatitudo imperfecta* heet, wordt fundamenteel gevestigd door de *virtutes theologicae,* die den mens met God zelf verenigen :

---

10) Dit onderzoeken we nader in het aangekondigde artikel in *OGE.*

11) Zo menen wij te moeten lezen in het hs., terwijl SCHOOFS, p. 217 het nietszeggende : *Amplius lava me, amplius, amplius, lava me Jesu* geeft.

„(Consistit) primario in virtutibus divinis seu Theologicis, nempe in fide, spe, charitate: secundario in ceteris virtutibus Christianis, quae ex illis dependent. Quod primario in virtutibus Theologicis, patet: quia per has virtutes immediate et summo modo unimur Deo, quantum fas est in hac vita. Fide enim illum apprehendimus et cognoscimus, et ita illi coniungimur intellectu. Spe vero et charitate illum diligimus: et ita coniungimur ei affectu. Nullus autem modus unionis in hac vita datur perfectior. Deinde quia per has virtutes et maxime per charitatem habemus ius ad summum bonum: per hanc enim efficimur iusti, et filii Dei et heredes Dei" (*De Summo bono*, l. 1, c. 9, n. 59; p. 509 a).

2. Dit omvat het ganse gebied van het geloofsleven. LESSIUS erkent evenwel de mogelijkheid van een hogere ervaring van het genadeleven, die *beatitudo imperfecta* blijft, maar toch een intensiteit bereikt, waardoor de geest het gewone geloofsleven overschrijdt en die hij in aansluiting met DIONYSIUS en RUUSBROEC omschrijft:

„Quintus modus *(unionis)* est per transformationem in nostrum principium, et transitum in ideam a qua profluximus. Docent enim quidam contemplativi, beatitudinem nostram in eo consistere, ut toti a nobis et ab esse nostro creato deficiamus, et transeamus in nostrum esse increatum et superessentiale ..." (*ib.*, 1.2, c. 1, n. 7; p. 514 b).

Hiervan stipt LESSIUS slechts enkele karakteristieken aan.

3. Hij ziet deze ervaring *psychologisch* allereerst als immanente akten, die de geest zelf stelt. Deze stelling, die hij met kracht urgeert tegenover diegenen, die de schouwing herleiden tot een *actus increatus* (*l.c.*, c. 2 en 3), geldt ook voor de *beatitudo patriae*. Zij beklemtoont den eigen-menselijken akt, waarin de mens God zich immanent maakt en integreert:

„Beatitudo est aliquid vitale, utpote vitalis quidam sensus et gustus bonorum divinorum ... superest ergo, ut consistat in unione quae est per cognitionem et amorem; haec enim sola est vitalis, et per hanc solam summum bonum sentitur et gustatur ..." (*ib.*, c. 3, n. 19 en c. 4, n. 20; p. 517 b en 518 a).

4. Terwijl LESSIUS ergens de sententie van hen, die de mystieke ervaring zien als een *visio essentiae divinae in terris*, in een *argumentum ad hominem* opneemt en ze aldus als orthodox maar toch onaanvaardbaar merkt, ziet hij de mystieke ervaring *relatief* als een medium tussen de gewone geloofservaring en de visio patriae:

„Nihilominus tamen recte statui potest tamquam distinctus modus unionis, quia multum distinguitur ab unione illa quae fit in gloria per amorem beatificum; et ab unione quae fit in hac vita cum auxilio ordinario per actum fidei, spei et charitatis, etiam in viris perfectis. Nam illa unio inter has duas unionum species medio modo se habet" (*ib.*, l. 2, c. 1, n. 7; 515 a).

5. *Positief* omschrijft LESSIUS de mystieke Godsbeleving door haar ervaringskracht boven concepten (experientia) en haar passiviteit tegenover Gods ingrijpen:

„Non enim fit per actus nostros auxilio ordinario, sed cum influxu Dei specialissimo quo isti actus in anima devota excitantur et formantur, ipsa se passive habente, id est, non libere cooperante (etsi vitaliter concurrat) sicut in motibus gratiae praevenientibus. Per tales actus Deus potest animae repraesentare quidquid ipse voluerit, efficiendo ut ipsa concipiat intellectu mirabilia, ineffabilia, lucem immensam, solitu-

dinem immensam, pulchritudinem incomprehensibilem, gloriam caelestem, et alia stupenda, quae sanctis viris in eorum ecstaticis contemplationibus obijciuntur, et simul potest in eadem anima excitare ardentissimos actus amoris, gaudii et delectationis, et sensum quendam tactus ac gustus suavitatis et dulcedinis divinae, atque adeo ipsius Deitatis. Item sensus cuiusdam annihilationis sui et transitus in dilectum, vel in suum principium, vel demersionis in pelagus quoddam deliciarum; cessante interim sensuum inferiorum officio, et usu libero imaginationis, intellectus, et voluntatis... (*ib.*) [12]).

Wanneer LESSIUS deze passiviteit verduidelijkt door een vergelijking met de visiones propheticae, herinnert dit aan S. THOMAS, terwijl we bedenken, hoe het probleem der inspiratio divina scripturarum hem heeft bekommerd.

6. De uitzonderlijke bijstand, die God boven het gewone geloof aan de schouwenden verleent, herleidt LESSIUS tot de gave der wijsheid. Deze is nodig om te komen tot een uitmuntenden graad van volmaaktheid, en is een vrij geschenk van Gods goedheid, waartoe wij ons evenwel kunnen en moeten voorbereiden:

„Potest autem haec notitia (Dei) dupliciter haberi: modo communi per fidem, et sic est necessaria omnibus iustis; et modo excellenti, nempe cum fidei accedit donum sapientiae: qua ratione etsi non sit absolute necessaria ad salutem, est tamen necessaria ad perfectionem et insignem sanctitatis ac gloriae gradum consequendum. Et quamvis hoc illustre donum sapientiae potissimum illustratione divina proveniat, quae idcirco oratione et vitae puritate nobis assidue procuranda est, tamen ordinarie ad hoc etiam opus est studio et meditatione nostra" (*De perf. div.*, Dedicatio, p. 4).

7. De vereiste voorbereiding wilde LESSIUS in de hand werken en vergemakkelijken door zijn bespiegelingen *de perfectionibus divinis*. Dit is inderdaad zijn innigste bedoeling en hun laatste bestaansreden. Daaruit zien we telkens hoe ernstig heel zijn inspanning en instelling gericht was op de mystieke verwezenlijking van het geestelijk leven.

Onze voorafgaande beschouwingen hebben het ons mogelijk gemaakt, LESSIUS te leren kennen in zijn innerlijkheid en geestesstructuur: door zijn ignatiaanse vorming en lezing der mystieke schrijvers is heel zijn aandacht op *introversio in proprium fundum animae et in Deum* gericht; zijn geestesaanleg is zelf een connaturele voorbereiding, om steeds verder Gods aanwezigheid in zich te schouwen; en ten slotte geven zijn speculatieve inzichten een onafzienbare diepte, om door geleidelijken opgang altijd meer de volheid zijner éénwording met God te ervaren. Alleen Gods genade, die LESSIUS ongetwijfeld door nederige voorbereiding en gebed afdwong, kon de feitelijke uitbloei van dit volmaaktheidsleven tot mystieke hoogte verzekeren. Vele indicia maken het evenwel waarschijnlijk, dat deze genade hem inderdaad geschonken werd, zodat wij in hem met den biograaf een uitzonderlijk begaafden *theologus et mysta* moeten bewonderen.

Antwerpen

A. AMPE, S.J.

[12]) Deze laatste citaten zijn genomen uit een passus, dien LESSIUS in zijn tweede uitgave heeft ingelast en die ongemeen belangrijk blijkt te zijn om zijn opvattingen te kennen. Men ziet hoe hij telkens terugkomt op de dionysiaanse en ruusbroeckiaanse terminologie, om zijn eigen gedachten er mede uit te drukken.

SOMMAIRE

Perspectives mystiques dans la vie et la doctrine de Lessius

Les contemporains et les biographes de Lessius ont été fortement frappés par sa sainteté et sa profondeur mystique. C'est cela qui les a poussés non seulement à perpétuer la mémoire de sa personnalité forte et attachante et à introduire la cause de sa béatification, mais encore à répandre ses oeuvres comme des introductions à la vie contemplative et mystique. Il semble difficile, cependant, de trouver des indices apodictiquement certains de son expérience mystique personnelle : lui-même n'en a jamais donné des témoignages formels ou des descriptions capables de nous découvrir ses rapports intimes avec Dieu. Par ailleurs, les affirmations de ses admirateurs doivent être soumises à une critique objective et minutieuse qu'il est difficile de faire aboutir. Il ne nous reste donc qu'à examiner judicieusement ses biographies et ses oeuvres pour établir son attitude personnelle devant le fait mystique.

I. Les sources. — La spiritualité de Lessius est franchement marquée par l'influence ignatienne. Le Fondement l'introduit d'emblée à une vie unissant harmonieusement l'action et la contemplation, pour imprégner profondément la volonté et l'esprit humains du sentiment de la suréminence divine, afin d'engager l'homme tout entier dans l'action au service de Dieu connu et aimé. La Contemplatio ad amorem permet à Lessius de pénétrer dans la présence intime et universelle de Dieu, qu'il contemple dans la créature, image et temple de la divinité (*de providentia numinis*). La considération de l'Homme-Dieu fait vibrer l'affectivité de ce théologien austère et de ce grand spéculatif : il s'attendrit amoureusement devant la Passion du Christ dans une dévotion particulière et constante, et participe mystiquement à la souffrance du Seigneur par une vie de douleurs et de maladies continuelles.

Cette influence ignatienne s'affine et se développe par un contact ininterrompu avec les grands mystiques flamands et allemands. Il estime particulièrement Ruusbroec, son compatriote ; depuis son noviciat (nonobstant le Décret de Mercurian), il lit assidûment ses oeuvres et se fait un devoir de promouvoir effectivement le procès de sa béatification. La lecture de De Ponte et d'Alvarez de Paz lui font découvrir une synthèse harmonieuse d'une théologie mystique propre à l'esprit de la Compagnie de Jésus, telle que lui-même l'avait conçue et réalisée dans sa vie personnelle. La haute estime qu'il professe pour la mystique et les auteurs mystiques le pousse à entreprendre leur apologie dans un écrit resté jusqu'ici introuvable.

Pourtant, le théologien mystique dont le génie et la doctrine ont eu sur lui le plus d'influence paraît sans conteste Denys l'Aréopagite. Il le vénère comme le plus grand des théologiens et des mystiques ; il le lit inlassablement dans le texte original ; il le commente et le traduit en grande partie. Aussi, toute sa théologie spéculative sous-jacente à l'exposé de son *De perfectionibus moribusque divinis* et de son *De quinquaginta nominibus Dei* est entièrement basée sur la doctrine et la terminologie dionysiennes.

II. La personnalité religieuse de Lessius. — La nature même et la psychologie de Lessius le disposent d'ailleurs admirablement à une spritualité toute grande ouverte aux possibilités et réalités mystiques. Son tempérament psychique est, sans nul doute, du type ‚représentatif' et ‚intuitif'. Il ‚voit' et ‚contemple' intérieurement la vérité, qui devient pour lui vie et clarté. Pour lui, en effet, la vérité n'est pas une abstraction, mais la forme même de son être et le besoin constant de son âme. La théologie même devient l'acte vital par lequel il façonne son être tout entier, s'enfonçant éperdument dans la réalité qu'est Dieu. Cette recherche de la vérité théologique est à ses yeux un acte religieux, qui exprime son adoration loyale et profondément ressentie devant la Transcendance divine, et qui tend à devenir théologie mystique par une contemplation et un amour toujours plus connaturels et plus passifs. La forme elle-même de sa connaissance et de toute son intériorité est toute lumière, intuition, clarté ; il est servi, en effet, par une imagination (*phantasia*) et des sens intérieurs, grâce auxquels il ‚se représente' Dieu, comme une présence lumineuse le pénétrant intimement de toute sa transcendance. Cette lumière divine le remplit d'un sentiment à la fois doux et fort, et toujours plus vif de la majesté et de l'infini de Dieu, tandis que l'Image divine (*imago*), qui transforme son âme, la dégage de toute représentation créée et terrestre. Son esprit se sent de plus en plus envahi par l'idée de Dieu, par Dieu même qui en devient la ‚forme'. Cette même luminosité caractérise sa vie intérieure, morale et spirituelle. Lessius se voit devant la Transcendance divine comme un pur néant ; il se juge et s'examine ponctuellement sous la lumière que lui infusent ses connaissances morales et spirituelles, afin de développer en lui une *puritas animi* toujours plus grande, qui le dispose entièrement au service de Dieu et à l'action de Dieu en lui.

III. Les idées théologiques de Lessius. — Cette disposition intérieure de Lessius est bien comme une préparation connaturelle à un développement de sa vie spirituelle vers la contemplation. Celle-ci, de son côté, est puissamment soutenue par les conceptions théologiques qu'il s'est faites sur Dieu et sur la vie de l'âme en Dieu. Sa conception de la vie est foncièrement théocentrique. L'idée qu'il a de Dieu, déterminée par les perspectives dionysiennes et ruusbroeckiennes, est avant tout dynamique, car il considère le Dieu transcendant comme dominé dans sa nature trinitaire et créatrice par un ‚amour extatique' le faisant sortir de lui-même pour se communiquer et rentrer en lui-même avec la créature, afin de la béatifier dans la contemplation et l'amour de son souverain bien. En face de Dieu, Lessius se sent comme une créature absolument dépendante, qui n'est rien, ou plutôt, qui n'est que manifestation et ombre de la plénitude divine. Il sait que son néant s'enveloppe dans l'infinie présence de Dieu, laquelle soutient son être toujours caduc, se fait connaître et aimer par lui, pour le béatifier par son union immédiate à lui. Ainsi l'homme doit rentrer en soi pour trouver Dieu au fond de soi-même (*introversio*) et jouir de son union toujours plus lumineuse avec lui. Car Dieu se communique vitalement dans l'Union hypostatique de l'Homme-Dieu et dans la vie surnaturelle de l'homme, où il se donne

per donum increatum sui (*adoptio filialis*), tout en disposant l'âme par la grâce créée (*deiformitas per gratiam et virtutes theologicas infusas*). Pour réaliser sa finalité qui est d'être la manifestation consciente et amoureuse de la Gloire divine, l'homme doit se rendre semblable à l'Homme-Dieu par une *christiformitas* qui transforme son esprit et sa sensibilité et pénètre jusqu'à son intimité la plus profonde, imprégnant tous ses actes. Le théologien spéculatif qu'est Lessius, n'est pas moins un grand affectif : il sait compatir avec l'Humanité du Christ.

Lessius conçoit union à Dieu et cette assimilation au Christ comme un développement progressif de l'activité vitale et immanente des vertus théologiques qui, sur terre, évoluent dans les limites strictes de la foi et nous unissent immédiatement à Dieu. Il distingue l'exercice ordinaire de la foi, toute active et volontaire sous la poussée de la grâce commune, et l'actuation extraordinaire de cette même foi, qui se comporte passivement sous un influx spécial de Dieu et qui transforme l'âme en Dieu pour l'introduire dans la vie contemplative ou mystique. Cette union spéciale de l'âme avec Dieu se réalise sous l'action du don de sagesse. La vie mystique est un pur don de Dieu ; elle n'est pas strictement nécessaire à la perfection chrétienne, mais elle lui donne son achèvement suprême ; l'homme peut s'y préparer par sa générosité et sa prière. C'est en vue de cette préparation, nécessaire mais non infaillible dans son aboutissement, que Lessius a écrit ses oeuvres de haute spiritualité, afin de conduire l'âme intérieure à une union à Dieu toujours plus intime, par une contemplation éclairée et élevée des mystères divins et chrétiens.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Jaak SEYNAEVE W.F., *Cardinal Newman's Doctrine on Holy Scripture, According to His Published Works and Previously Unedited Manuscripts, (Dissertationes ad gradum magisterii in Fac. Theol.,* II, 45), Louvain, Publications Universitaires, 1953, 15.7 x 24.2, XXVIII + 408 + 160 blz.

Aan de hand deels van onuitgegeven bronnen behandelt deze „meesterlijke" Magister-dissertatie twee aspecten van Newman's leer over de Bijbel, met name de vraag naar het wezen der inspiratie, en het hermeneutisch probleem van de Schriftverklaring in het algemeen. Vooraf geeft S. een duidelijk overzicht van de historische en doctrinaire context waarin Newman's werk moet geplaatst worden. Het eerste probleem wordt ontwikkeld zowel volgens de onuitgegeven *Inspiration Papers* van 1861-63, als volgens de bekende artikelen van 1884. Reeds vóór zijn bekering trok Newman de aandacht op het „sacramenteel principe" der inspiratie (91); in de geschriften van 1861-63 neemt hij aan dat niet alleen de hagiografen maar ook de heilige boeken als zodanig „geïnspireerd" zijn (104). Dit is geen loutere metonymie (130); want de Schrift bezit een diepere, goddelijke, vaak „verborgen" betekenis (wat bij *N. verbal inspiration* heet: 133). In de Inspiration Papers treedt nog een aan Newman eigen opvatting op de voorgrond, nl. het onderscheid dat hij maakt tussen „habituele" en „actuele" inspiratie (143). — In de artikelen van 1884 is vooral de bekende kwestie der *obiter dicta* belangrijk. S. is van mening dat de grote Kardinaal elk onderdeel niet genoeg ziet in het geïnspireerde geheel (175) dat hij daarenboven geen scherp inzicht heeft in de instrumentele causaliteit (176) en bijgevolg in de slechts vrij onlangs algemeen aanvaarde oplossing der *genera literaria* (177). Het tweede deel van de dissertatie gaat over Newman's hermeneutica. S. begint met de uiteenzetting van twee onmiddellijk evidente eerste beginselen van Newman's Schriftverklaring: de Bijbel is een religieus boek (als tolk van een bovennatuurlijke heilseconomie is hij „vol van verborgen waarheden": 216, 257, 316), en, ten tweede, er bestaat een „sacramentele" analogie tussen de letter en de „mystieke zin" (232), tussen het verleden en het heden („sacramentum futuri": 243). — Een lang hoofdstuk behandelt de „harmonie der twee testamenten"; daarop volgt de actuele vraag naar de *sensus Sacrae Scripturae*. Newman neemt het bestaan aan van een diepere, mystieke of geestelijke betekenis (307), die met een „allegorische", „sacramentele" of „figuratieve" methode dient achterhaald te worden (311). — Een laatste hoofdstuk tekent ten slotte de figuur van de christelijke Schriftverklaarder. Aan het einde van zijn werk geeft S. vijf bijlagen met ongepubliceerde Newman-teksten. Slechts twee indices, nl. van moderne en door Newman (133) geciteerde auteurs besluiten deze zeer gefouilleerde studie.

Dat S. er in geslaagd is de „eerder vage en onzekere" terminologie van Newman in het klare te trekken, is ongetwijfeld de grote verdienste van dit magistraal proefschrift. Het wil ons voorkomen dat meer aandacht had kunnen besteed worden aan het document G (pp. 120-22): daar wordt melding gemaakt van twee visies op de inspiratie, die ook hedentendage nog bestaan. Eén van deze twee visies benadrukt het persoonlijk charisma der inspiratie, waardoor een bepaalde gewijde schrijver zijn eigen tijdsgebonden individualiteit bewaart; terwijl de andere meer het accent legt op de goddelijke, eeuwig-ware inhoud van het Woord Gods. Wie zich houdt aan de eerste visie (die zich in de Kerkelijke lering na Newman meer en meer doorgezet heeft) zal niet zo veel voelen voor de theorie van de *sensus plenior* (interesse-sfeer, en wellicht oorsprong van deze dissertatie?); want in deze laatste opvatting wordt precies het concreet „einmalige" van het inspiratie-charisma over het hoofd gezien, en men hecht zich veel meer aan de openbaringsinhoud. Ook bij Newman stelt men een voortdurend door elkaar lopen vast van de *werkelijkheden* van het OT en de geleidelijke op elk niveau goed bepaalde formulering van die werkelijkheden in geïnspireerde teksten (cfr bij Newman het principe der „progressieve economie": 247, 317). Het gevolg is dat in de teksten al te vaak een vergelijkende *bijbelse theologie* gelezen wordt, of dat men de typologische verhoudingen der OT-ische werkelijkheden met de NT-ische „vervulling" overdraagt van de *facta* naar de *dicta*. In de vraag of Newman's gezag mag ingeroepen worden voor de moderne *sensus-plenior*-opvatting is er een vreemde aarzeling te be-

speuren in S.'s uiteenzetting : de conclusie lijkt ons veel stouter dan de aangegeven bewijzen. In deze laatste heet het „N. seems to admit, in our view", terwijl het besluit gewaagt van „technische overwegingen over de natuur en de grond van de *sensus plenior*" (390), van „volledig klare inzichten" (391) terwijl verder weer gesproken wordt van „misschien niet met de vereiste precisie" (408).

Misschien had S. wel meer de aandacht kunnen vestigen op de wetenschappelijke waarde van Newman's onder hoofding III gepubliceerde essay, waarin heel wat interessante connecties aangegeven worden tussen de deutero-canonische boeken en het NT. Tot slot enkele vragen. Is het wel geraden te affirmeren dat „de eenstemmige uitspraak der Vaders of zelfs van de gelovigen *dezelfde* dogmatische waarde heeft als een *definitio ex cathedra*"? (154) Of dat de inspiratie der niet-geaffirmeerde passages in een Bijbeltekst valt op de „*trouw* weergegeven" aanhaling ? (191)? Moet er ook niet op gewezen worden dat de inspiratie niet altijd met zich meebrengt een „ontvangen van de bovennatuurlijke waarheid" ? (197) Ofschoon gering in aantal, zijn er toch enkele drukfouten ontsnapt aan de aandacht van de auteur, vooral in de Griekse teksten. Doch dit tekort is waarlijk te onbeduidend, wanneer men het beschouwt in het geheel van de uiterst zorgzame en ongemeen boeiende ontledingen en syntheses, waarvan dit boek getuigt.

J. De Fraine

A. G. Barrois, *Manuel d'archéologie biblique*, II, *Faits sociaux et faits religieux*, Paris, A. et J. Picard, 1953, 14 x 23, XI + 517 blz., 201 ill., ing. 2.250 F. frs.

Dit lang verwachte tweede deel van Barrois' uitstekend *Manuel d'Archéologie Biblique* (het eerste deel verscheen reeds in 1939) bevat een rijke mijn van allerlei inlichtingen over de sociale (cc. 13-19) en religieuze instellingen van Palestina (cc. 20-21). In een eerste sectie worden behandeld de familie (huwelijk - erfrecht - echtscheiding - weduwenstaat), de politieke structuur (de stammen - de monarchie - de vreemde overheersers), het recht en de rechtspraak (wetten in de Bijbel - het bestuur), de oorlog (inneming van Kanaän - onafhankelijkheidsoorlogen), de vrije kunsten (het schrift - de glyptiek - de wiskunde), de economie (grondbezit - kredietwezen) en de begrafenis der doden. De tweede afdeling heeft betrekking op de cultus buiten en binnen Israël (liturgie - heilige personen - de synagogen). Een uitgelezen bibliographie met indices en tafels zal uitstekende diensten kunnen bewijzen. — Het is natuurlijk onmogelijk hier op elk detail der uitwerking in te gaan. Over het algemeen kan gezegd worden dat de auteur zeer voorzichtig te werk gaat : vaak bekent hij zijn *docta ignorantia* (153, 422, 440). Op enkele punten neemt hij resoluut positie tegen bekende apriori's, bijv. wat betreft de hoge ouderdom van de offerpraktijk (409), het bestaan van de ark des Verbonds en van de tabernakel in de woestijn (432, 435). Af en toe laat de auteur zich leiden door eenzijdige kritische opvattingen, bijv. in de vraag der wetscollecties (69 ; s. volgt de zeer vrijzinnige *Inleiding* van Pfeiffer). Op enkele bijzonderheden zou de recensent kritiek willen uitoefenen. De vertaling van Gen. 4, 11: „J'ai fabriqué" lijkt wel wat geforceerd : de term *qânâ(h)* betekent veel algemener „winnen" (19). In *Jôsêf* een iussivum zien, is vrijwel onmogelijk ; het gaat toch blijkbaar om een participium (cfr „filius *accrescens*" : 22). Zou niet moeten gewezen worden op het vrij symbolisch karakter der adoptie te Nuzi : alwie iets wenste te kopen, moest doorgaan als „aangenomen zoon" van de koper (28) ? Waarom zegt S. niets over de Israëlietische „amphictyonie" (46 ; 350 : „Gabonietische amphictyonie") ? Vreemd is de opinie dat de decaloog in Ex 20 jonger zou zijn dan de versie van Dt (70). Op p. 157 wordt beweerd dat de aanvang van het jaar hetzij in September hetzij in April moest geplaatst worden, zonder dat men het recht zou hebben het Nieuwjaar van April als „liturgisch" te bestempelen (cfr 179); en toch zegt S. op p. 413 : „Le calendrier des fêtes s'ouvre à Pâques". De lezing van Gordon no 2 *hn'r* is ongetwijfeld „une base trop ténue" (153) om er een „âne émissaire" uit te halen (334). Denkt 2 Sam 5, 24, in zijn huidige vorm, aan de „stappen van Jahwe" (345) ? De verklaring van de term *Jahwe* door een *piel* is zeker origineel (404). Is het waar dat „elke slachting ritueel" is ; wat te denken van Dt 12, 15-17 (408, 3) ?

Er zijn hier en daar vrij storende drukfouten ingeslopen : wellicht is dit te wijten aan de grote afstand tussen Amerika en Frankrijk, die de auteur en de uitgevers van elkaar scheidt. In weerwil van deze desiderata kan de recensent niet anders doen dan deze zeer degelijke studie naar verdienste aan te bevelen.

J. De Fraine

Albrecht Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, II Bände, München, C. H. Beck, 1953, 16 x 24, XII + 357 en VIII + 476 blz., samen geb. DM 58.—.

Professor Albrecht Alt uit Leipzig heeft er goed aan gedaan de voornaamste van zijn verspreide artikelen te bundelen. Sinds 1913 heeft deze auteur immers van zich doen horen op velerlei gebied : de geschiedenis, de archaeologie, de palaeographie, de godsdienst-

geschiedenis; en vele van zijn bijdragen lagen in moeilijk te bereiken verzamelwerken of tijdschriften bedolven. Onder de hier bijeengebrachte artikelen bevinden er zich zeer bekende als over *Der Gott der Väter, Die Landnahme der Israëliten in Palästina, Das System der Stammesgrenzen im Buche Josua, Die Staatenbildung der Israeliten in Palästina, Israels Gaue unter Salomo, Das Königtum in den Reichen Israel und Juda, Judas Gaue unter Josia*, en *Die Ursprunge des israelitischen Rechts*. Het eerste deel behandelt overwegend problemen van het tweede millennium v. Chr., terwijl het andere deel vooral op de laatste duizend jaar v. Chr. betrekking heeft. De opstellen werden nagenoeg niet gewijzigd of bewerkt (toevoegingen werden tussen rechte haken geplaatst), omdat ze hun plaats in de evolutie van Alt's gedachte moesten blijven innemen (VII). Nieuw zijn een paar opstellen, bijv. wat betreft de epigraphie van *Der Gott der Väter* (I, 68-78), over „het diefstalverbod in de Dekaloog" (1949), over Gods Koningschap (1945), over de eerste veldtocht van Tiglat-Pileser III in Palestina (1951), over de Heimat van Deuteronomium (1953), over versterkte steden en Levietensteden in Juda (1952). — Een uitgebreid register met namen van goden, mensen, volken en stammen, staten, rijken of provincies, plaatsen, bergen of dalen, vlakten of streken, bronnen, stromen of zeeën, zaken, behandelde teksten, verhogen ten zeerste het nut van deze verzameling.

Het is natuurlijk onmogelijk in te gaan op deze ongemeen rijke bron van materialia; het moge volstaan even te wijzen op de ongepubliceerde artikelen. De diefstal die door de Dekaloog verboden wordt, zou, volgens A., oorspronkelijk de vrije Israëliet betroffen hebben (I, 337). Het koningschap van Jahweh zou in Israëls godsdienst niet primair zijn (I, 345), en eerder nagebootst naar het Godkoningschap der omringende volkeren (I, 356). Blijkens een in 1951 uitgegeven inscriptie zou Tiglat-Pileser III reeds in 734 een eerste inval gedaan hebben in Palestina (II, 159). De historiciteit van de berichten in 2 Par. 11, 6-10, ofschoon schijnbaar aanvaardbaar, moet, volgens A., in werkelijkheid afgewezen worden (II, 315). Het Deuteronomium zou afkomstig zijn van het Noordrijk, wegens het verband met Osee (II, 253). — Albrecht Alt staat helemaal in de lijn van het klassieke thesenapparaat van de vrijzinnige exegese. Ps 74 dateert uit de IIde eeuw v. Chr. (I, 346); er zijn geen teksten die in hun huidige vorm van vóór het koningschap stammen, uitgezonderd het lied van Debora (I, 348); 1 Sam 8 hangt helemaal af van Deuteronomium of van de deuteronomistische geschiedschrijving (I, 356), het juridisch statuut van de „stadstaat" Jerusalem is tot het einde toe verschillend gebleven van dat van Juda (II, 258); Osee 3, 4 bevat een principiële afwijzing van het koningschap (II, 267). — Over al deze thesen zou er iets te zeggen zijn: bijv. in verband met de zogenaamde „grote verscheidenheid" van het monarchisch instituut in Israël, Jerusalem en Juda (II, 265), geeft A. zelf toe (wanneer het voor zijn thesis past) dat de godsdienstige eenheid van het „groot-Israël" moet aanvaard worden (II, 269); waarom dan daar geen rekening mee houden voor de idee van het koningschap? — A. neemt aan dat Josias' hervorming reeds vóór 622 begon; waarom niet vermelden dat deze voorstelling aanwezig is in de (misprezen) Kronijken? (II, 257 en 253, n. 1).

J. De Fraine

J. de Fraine S.J., *L'aspect religieux de la royauté israélite, L'institution monarchique dans l'Ancien Testament et dans les Textes Mésopotamiens*, (*Analecta Biblica*, 3), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1954, XL + 425 blz., ing. L 5.000, ofwel 8.50 Dollar.

Vóór twee jaren verdedigde Dr J. de Fraine dit proefschrift aan het Bijbelinstituut te Rome. S. handelt over de tegenwoordig veel besproken Anglo-Skandinavische strekking in de Bijbelstudiën waardoor het oude comparatisme weer wordt opgewekt onder de formule van de „godsdienstige schema's" of „religious patterns". Deze school beweert, dat men bijna alle godsdienstige aspecten uit het Nabije Oosten kan verklaren vanuit oudere religieuze „patterns", die hun oorsprong hebben in Babylonië en Mesopotamië. Het centrale schema is naar hun inzicht het „divine kingship pattern". De koning in Babylonië en Mesopotamië droeg of ontving een goddelijk karakter (de koning is zoon gods?), en was Priester en Redder van zijn volk. Elk jaar werd dan zijn „reddingsekonomie" herhaald, of liturgisch herdacht naar het rythme van de seizoenen. Aldus had de koning een Nieuwjaarsfeest, een Troonbestijgingsfeest; feesten, die zijn dood en verrijzenis ritueel-liturgisch heropriepen. Dit alles in nauw verband met het sterven en herleven van de Natuur (verpersoonlijking van natuurkrachten). Ten slotte vond dit alles zijn uitdrukking in de cultus van de vruchtbaarheid. Deze konings-cultus heeft dan verder zijn eigen Hof-stijl, zijn magische formules, en Cultus-schema. Deze school, vooral in haar „center" te Uppsala, is ervan overtuigd (onder verscheidene schakeringen), dat de koninklijke instellingen van Israel en vooral van Juda, in hun oorsprong kunnen teruggebracht worden tot deze oudere Babylonische „patterns". De voornaamste voorvechters van deze hypothese zijn: I. Engnell, S. Mowinckel, G. Widengren en A. Haldar.

De verdienste van het werk van Dr de Fraine ligt hierin, dat hij de eerste is, die van katholieke zijde deze school en haar theorieën wetenschappelijk en kritisch heeft onderzocht. Het werk zelf werd duidelijk en overzichtelijk uitgebouwd. Vooreerst de actuele stand van het probleem tot 1952. Vervolgens de oorsprong van de monarchistische instelling, historisch en ideologisch. In een derde deel komen dan de voornaamste elementen van het cultusschema. Daarna een kritische beschouwing. De overeenkomsten beperken zich veeleer tot literaire cliché's. Men kan niet spreken van een echte invloed. De Babylonische koning is immers veel meer een vergoddelijking van de natuurkrachten, terwijl in Israel en Juda de koning absoluut afhangt van de transcendente persoonlijkheid van Jahweh. Men voelt, dat de S. in zijn wetenschappelijke eerlijkheid, onverbiddelijk is tegenover een al te simplistisch doorgedreven a-priori. Overeenkomsten zijn er voorzeker, maar nog grotere verschillen. Nochtans wil hij zijn auteurs ook begrijpen en fair behandelen. De kern van zijn positie kan men aldus samenvatten. Voorzeker stond Israel cultureel onder de voortdurende invloed van zijn hoger beschaafde naburen. Deze vele ontleningen uit andere beschavingen heeft Israel echter gezuiverd door het prisma van een originele, unieke en bovennatuurlijke Openbaring. Hierop steunt de uitzonderlijke plaats, die dit kleine volk inneemt tussen de volkeren van het Nabije Oosten. Noodgedwongen heeft S. zich vooral moeten beperken tot de studie van Mesopotamië. Om een definitieve conclusie te kunnen trekken, zou men nu daarbij ook de Egyptische, Ugaritische en Hittitische literatuur moeten doornemen. Dit wil niets afdoen aan de zeer brede eruditie en belezenheid van S., waardoor dit lijvige boek als een bijzonder geschikt werkinstrument, als een soort encyclopedie van deze kwestie zou kunnen beschouwd worden. Een 450 boeken werden geraadpleegd, en de voetnoten staan vol nuttige opmerkingen, die de lopende tekst op veelzijdige wijze illustreren. Het is jammer, dat dit boek twee jaren heeft moeten wachten op publicatie. C. Vercruysse

David R. Mace, *Hebrew Marriage, a Sociological Study*, London, The Epworth Press, 1953, 14.5 x 22, XV + 271 blz., 21/.

Een evenwichtig boek en een werk dat bij alle details de grote structuurlijnen in het oog houdt. De vele theorieën welke met betrekking tot de opbouw van het Israëlitisch huwelijks- en familieleven zijn voorgesteld, worden rustig aan de H. Schrift zelf getoetst en zo voorkomt de auteur het construeren van een wild parallelisme met allerlei figuren en adats welke ons uit de codes van omliggende volken bekend zijn. Het is een sociologische studie, dus geen bijbels-theologische. Eerst behandelt schrijver de vroeg-Israëlitische periode en stoot daarbij op de evolutie-theorie van McLennan en Robertson Smith, welke voor Israël een rechtlijnige ontwikkeling aannemen van Arabische nomaden-groep tot landbouwend volk. Zij menen daarbij alle tussenliggende fasen in logische opeenvolging te moeten vaststellen van totemisme, matriarchale familiestructuur en polyandrie tot het latere patriarchale systeem. Schrijver weerlegt een voor een deze a-priori's, o.a. door te wijzen op het in cultureel en ethnologisch opzicht zeer samengesteld karakter van het Israëlitisch volk. Wel wat licht wordt door de schrijver echter een sterke ethnologische vermenging aangenomen met de bevolking van Kanaän vanaf het begin van de bezetting van dit land.

Bij de behandeling van de O.T.-periode wijst de auteur zeer terecht op het religieus karakter van het huwelijk en de voortplanting en plaatst hij het huwelijk in het perspectief van de voortzetting van de mansnaam (hetgeen een zekere onsterfelijkheid betekent) en van de familie. Vanuit deze beschouwingswijze laten zich dan leviraatshuwelijk, huwelijk bij afspraak, polygamie en echtscheiding juister verklaren. Wat de polygamie betreft wordt gewezen op het feit, dat de eerste indruk welke de H. Schrift wekt als zou deze zeer frequent voorkomen, misleidend is. Het monogaam huwelijk was wel degelijk het ideaalbeeld en vrij algemene regel. Dit blijkt uit de H. Schrift zelf (Gen.-Wetgeving-Profeten) en uit de numerieke verhouding der sexen. Het belang van nakomelingschap echter kon dit ideaal doen wijken. In de H. Schrift worden ons bovendien de meer aanzienlijke families beschreven. De koningen met name hadden meerdere, ook politieke redenen om hun verwantschap uit te breiden. Bij deze meer welgestelden komt dan bovendien het legitiem concubinaat voor. Wij vinden verder een hoofdstuk over huwelijksbeletselen; gebruiken en ritueel; de verhouding van man en vrouw; ouders en kinderen; sexuele misbruiken en over huwelijksontbinding. Hoewel de opvatting weerlegd wordt van de volkomen rechteloosheid van de vrouw, wordt de sexuele verhouding m.i. te veel als louter bezitscategorie gedefinieerd.

Het profetische beeld van de huwelijksband als aanduiding van de intieme Verbondsverhouding tussen God en zijn volk geeft ons een belangrijke indicatie voor de Israëlitische huwelijksopvatting. Schrijver wijst hierop, maar had dit nog uitdrukkelijker mogen doen. Bij de samenvatting van de hoofdpunten in de slotconclusie valt vooral de minder traditionele stelling op, dat de Israëliet het sexuele leven als een volkomen „reine" functie beschouwt. Ter bevestiging hiervan zou men graag enkele voor de hand liggende objecties

uitvoeriger behandeld zien. Een zekere mate van natuurlijke onbevangenheid valt wel niet te ontkennen. Hier en daar kan men zeker nog enkele critische opmerkingen plaatsen, maar in zijn geheel geeft dit boek een gefundeerde kijk op het Israëlitisch huwelijk in zijn maatschappelijk aspect.

H. Suasso

G. Ernest WRIGHT, *God Who Acts, Biblical Theology as Recital,* (*Studies in Biblical Theology,* 8), London, SCM Press, 1953, 14 x 21.5, 132 blz., ing. 8/.

Deze uiterst suggestieve monographie wenst de „Bijbelse" (d.i. in „bijbelse" kategorieën uitgedrukte: 116) theologie te beschouwen als een geloofsbelijdenis (*kêrugma*) over Gods „doen" eerder dan als een leer (*didachê*) die Gods „spreken" bevriest (107) in een systeem van abstracte (56) proposities of in een reeks religieuze „ideeën" (36-37). Na eerst gewezen te hebben op de waarde van het OT voor de NTische verkondiging, toont de auteur aan dat Gods wil en wezen in het OT geopenbaard wordt in bepaalde historische daden, die samengevat zijn in een gereciteerd *credo*. Aan „datgene wat God gedaan heeft" beantwoordt „wat de mens deed"; en deze wisselwerking van oproep en antwoord voltrekt zich ononderbroken in de loop van de geschiedenis. Ook in het NT is Christus veel meer een „gebeuren" dan een „leraar"; heel het OT moet als achtergrond dienen voor het juist begrip van „de volheid der tijden" die door God bedoeld was sinds de „tijd" van Abraham (29). Over het algemeen kan men met deze opvattingen akkoord gaan. Wellicht — de schrijver zelf heeft dit aangevoeld (14) — wordt de tegenstelling tussen „daad" en „woord" van God te zeer op de spits gedreven; zeer vaak is Gods „woord" de omschrijving van zijn „intentie" (83), zoals die tot uiting komt in de geschiedenis. Daarenboven moet de auteur toch een plaats inruimen voor het genre der wijsheidsliteratuur, dat toch wel een „onderricht" (40) bevat, en niet „veroordeeld" wordt (103) door de profeten. Een aantal beschouwingen kunnen ons, katholieken, ten zeerste aanspreken: bijv. wanneer gewezen wordt op het feit dat de bijbelse hoop groeit uit de aanvaarding van het kruisdragen (26), of wanneer het offer juist geïnterpreteerd wordt als een door God zelf gegeven middel om Hem te vereren (75), of wanneer geprotesteerd wordt tegen de „fictieve onderstelling" dat Jahwe een combinatie vormt van berg-, vruchtbaarheids- en krijgsgod (21). Ofschoon het waar is dat „Christus de sleutel is tot de centrale *inhoud* van het OT" (29), wijst S. terecht op het gevaar der typologie als exclusieve verklaringsmethode (65) en onderlijnt hij het feit dat het NT geen „bewuste hermeneutische methodologie" (64) heeft, die bijv. zou kunnen dienen in onze tijd. Enkele punten lijken ons minder juist. De aanvallen op de mystieke ervaring (25; 26-27; 55; 83; 109; 124), die S. opvat naar het patroon der piëtistische *revivals* (55), verliezen uit het oog dat die ervaringen niet *per se* emotioneel, geïnverteerd, of *self-propelled* (125) zijn. Evenmin is het waar dat gebed en de onsterfelijkheid der ziel een „heidens" comfort zouden beogen (26-27). — Inconsequent is het (niet zeer duidelijk uitgesproken) oordeel over de historische waarde van Gen 1-3; volgens S. gaat het in die hoofdstukken over het „probleem" van alle mensen: „this is simply the way man is" (95). Aangezien S. met klem wijst op de uniciteit der Bijbelse verhalen (107), is het niet zeer waarschijnlijk dat de Bijbel zou begonnen zijn met een „leer" over de „gewone staat van 's mensen leven" (94, n.l.); het gaat wel degelijk om een eenmalig gebeuren, dat weliswaar „verteld" wordt maar niettemin „in het begin" voorkwam (cfr de aetiologische formule *'al kén* in Gen. 2, 24). — Dat J een atmosfeer van „vreugdevolle zekerheid" zou vertonen (73), wordt weersproken door het pessimisme van Gen 4-11 (95).

J. De Fraine

Edo OSTERLOH-Hans ENGELLAND, *Biblisch-Theologisches Handwörterbuch zur Lutherbibel und neueren Uebersetzungen,* afl. 8 en 9, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 20 x 28, 480-609 kol., DM 3.80 per afl.

In een vorige bespreking wezen wij reeds op de eigen verdienste van dit praktische handwoordenboek (*Bijdragen* 14 (1953) 320-321). Het geeft voor Duitse trefwoorden, meestal gehaald uit de *Lutherbibel,* een korte en overzichtelijke analyse aan de hand van de laatste studies op de H. Schrift. De belangrijkste artikelen hebben dan ook een korte bibliographie. Als speciaal verzorgd troffen ons de artikelen „Sabbat", „Satan", „Schöpfung" (zeer goed), „Seele", „Sohn Gottes" (ook zeer goed), „Sprachen", „Suchen", „Sünde" en „Tempel". Andere artikels zijn meer theologisch opgevat, en geven de klassieke Lutherse leer weer. Zij zijn dus vreemd aan elke vrijzinnigheid, en distantiëren zich ook, zowel van sommige interpretaties van Barth, als van Bultmann. Hierin troffen ons „Sakrament", „Schlüsselmacht", „Taufe" en „Unsterblichkeit". Vooral het woord „Schrift" werd zeer uitgewerkt. Hier verwonderde het ons ten zeerste, dat Engelland voor het juiste Traditiebegrip van de R.K. Kerk Brunner's *Das Missverständnis der Kirche* raadpleegde. Hij kon moeilijk slechter kiezen!

P. Fransen

Herbert HAAG, *Bibellexikon*, 4. u. 5. Lief., Einsiedeln, Benziger Verlag, 1953, 17.5 x 26, kol. 613-kol. 1092, ing., nieuwe prijzen per afl. 11 Zw. frs of DM, de volledige uitgave 80 Zw. frs of DM.

De Duitse vertaling van het oorspronkelijk Nederlandse „Bijbels Woordenboek" vordert naar wens. In deze vierde en vijfde aflevering werd een aanzienlijk aantal nieuwe artikelen ingelast, voornamelijk *Gottesknecht* (J. Fischer), *Haus* (in overdrachtelijke zin), *Heiligkeitsgesetz*, *Himmelfahrt* (P. Benoit), *Inspiration* (Th. Schwegler), *Judaskommunion* (E. Ruckstuhl), *Kanon* (Th. Schwegler), *Kindheitsgeschichte* (J. Michl), *Leben-Jesu-Forschung* (P. Künzle), *Leidensgeschichte* (K. H. Schelkle). Voor veel andere artikelen werd niet alleen de bibliographie, maar tevens de inhoud, daar waar het nodig was, bijgewerkt, bijv. voor *Heerschaaren*, *Herd Gottes*, *Hyksos*, *Keramik*, *Korinth* (De Waele), *Jesus* (Van Imschoot).

De uitvoering van de Duitse editie is waarlijk keurig, ofschoon de letter wel enigszins klein is. Wat de inhoud betreft, kan met het volste recht beweerd worden dat rekening werd gehouden met alle verworvenheden der moderne exegetische wetenschap. De recensent heeft echter de plicht te wijzen op de eventuele tekorten. Is het waar dat er philologische gronden zijn, die de identificatie van Amraphel met Hammoerabi onmogelijk maken (641)? Over de H. Geest wordt door het OT driemaal gesproken, waarvan twee vermeldingen staan in Is 63, 10 *en 11* (680). Op p. 747 schijnt Spinoza tot de Protestantse exegeten gerekend te worden. Waarom wordt *Jerubbaal* onderscheiden van Gedeon (790)? Wijst het dikaios van Mt 1, 19 op Jozef's „trouwe wetsvervulling", en niet eerder (volgens de opinie van St Joannes Chrusostomos) op zijn „minzaamheid" (856)? Moet niet opgemerkt worden dat niet het „volk", maar wel de „oudsten" een koning verlangen in 1 Sam 8, 4 (942)? Slaat Jo 19, 26 niet op iets hogers dan op een „Matris orbitati subvenire", nl. op Maria's geestelijk moederschap, op grond voornamelijk van de ganse, symbolisch bedoelde, contekst (966; 1080)? Is in Gen 2, 7 sprake van „*Gods* adem" (994)? Wordt de naam *Libanon* niet eerder gesuggereerd door de witte krijtrotsen van de kust (1023)? Een enkele maal blijft de informatie in gebreke: de W. Goossens van de Coll. Gand. is niet dezelfde als de G. Goossens van de Eph. Th. Lov. (619). De concordans van De Raze verscheen in 1939 in haar 21ste uitgaaf; en die van Peultier etc. in hetzelfde jaar in haar tweede uitgaaf (948).

J. De Fraine

Concordantie op den Bijbel, in de nieuwe vertaling van het Nederlandsch Bijbelgenootschap, samengesteld onder toezicht van Prof. Dr W. H. GISPEN en Prof. Dr H. N. RIDDERBOS, *Nieuwe Testament*, eerste aflevering, Kampen, J. H. Kok, 1954, 17.5 x 25, 64 blz., bij vóór-intekening f 2,50 per aflevering, gebonden f 14,75.

In 1672 verscheen de Concordantie op het Nieuwe Testament van Abraham Trommius, die eeuwenlang in de Nederlandse middens van de Reformatie een uitstekend werkinstrument was voor de Statenbijbel. Nu de Nieuwe Vertaling door het Bijbelgenootschap in diezelfde middens met den dag de plaats van de Statenbijbel is gaan innemen, lag het voor de hand, dat ook voor deze gewijde tekst een nieuwe Concordantie geboden was. Met dezen hebben wij de eerste aflevering van het Nieuwe Testament. Later zullen nog volgens het Oude Testament, en een Handwijzer op de Griekse en Hebreeuwse Grondvormen, zodat men altijd zal kunnen teruggaan op de oer-tekst van de Schrift. Het opzet werd doorgevoerd, zoals voor alle Concordanties van waarde. De uitwerking, zowel het collatiewerk als de uitgave staat vakkundig op een hoog peil. De bladspiegel met de verschillende lettersoorten is overzichtelijk en verzorgd. Speciale tekens wijzen er op, wanneer voor een of ander trefwoord, om verantwoorde redenen trouwens, niet alle referenties werden opgenomen. Elke referentie wordt uitvoerig genoeg weergegeven, zodat men deze gemakkelijk kan herkennen uit de andere, die erop zouden lijken. Wij kunnen alleen onze spijt uitdrukken, dat wij Katholieken met onze al te talrijke Nederlandse vertalingen van het Nieuwe Testament, weinig hoop hebben over korte tijd een zo nuttig studiemiddel in handen te krijgen.

P. Fransen

J. BONSIRVEN, *La Bible apocryphe en marge de l'ancien testament*, Textes choisis et traduits par J. BONSIRVEN, (*Textes pour l'Histoire Sacrée* choisis et présentés par DANIEL-ROPS), Paris, Libr. Arthème Fayard, 1953, 12 x 19, 337 blz., 750 Fr. frs.

Van de zogenaamde Apocryphen van het Oude Testament bestaat nog steeds geen complete Franse uitgave. Dit kleine deeltje kan zeker niet in die lacune voorzien; toch hebben Daniel-Rops en Pater Bonsirven een goede dienst bewezen aan al wie een beter begrip verlangt van de religieuze Joodse gedachtenwereld waarin het Evangelie ontstond, en aan wie de tijd of de gelegenheid ontbreekt om de volumineuze uitgaven van Kautzsch, Riessler of Charles door te werken. Onder de vele vaak moeilijke en weinig aansprekende

passages, heeft P. Bonsirven die stukken uitgezocht en vertaald, die van bijzonder belang zijn voor het Nieuwe Testament; een veiliger gids dan de schrijver van *Le Judaïsme palestinien* was hiervoor nauwelijks te vinden geweest. We hebben hier dus te doen met een bloemlezing; alle strikt wetenschappelijk apparaat is weggelaten. Daniel-Rops verzorgde een algemene Inleiding en korte inleidende paragraphen bij de afzonderlijke boeken. De opgenomen passages worden steeds met een enkel woord in hun context geplaatst; jammer genoeg wordt de op blz. 23 gedane belofte, dat dergelijke niet tot de tekst zelf behorende woorden of korte samenvattingen met kleine letter zullen worden gedrukt, en dat puntjes in de tekst zullen waarschuwen voor weggelaten verzen of woorden, niet steeds gestand gedaan. Een analytische index, waarin tegelijk sommige woorden of uitdrukkingen verklaard worden, vormt een nuttige aanvulling. Velen zullen de afwezigheid betreuren van althans enkele de tekst begeleidende aantekeningen, verwijzingen naar parallelplaatsen in het Nieuwe Testament, en dergelijke. Juist voor het publiek waartoe deze serie zich vooral richt, zou dit deeltje daarmee nog veel kunnen winnen.

Al zullen ook veel vak-exegeten het een praktisch boekje vinden om bij de hand te hebben, het moet vooral warm worden aanbevolen aan hun leerlingen en aan al diegenen die zoeken naar een beter en vollediger begrip van het Nieuwe Testament. P. Ahsmann

A. Kerrigan O.F.M., *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament,* (*Analecta Biblica,* 2), Roma, Pontificio Istituto Biblico, 1952, 16.5 x 24, XXXIX + 490 blz.

Van de aanvang af reeds heeft het Christendom de Boeken van het O.T. met nieuwe ogen gelezen. Hun voorbereidend karakter en hun verwijzing naar Christus en z'n Kerk werden meer en meer geaccentueerd. Nu in onze tijd de behoefte wordt gevoeld aan een meer nauwkeurige bepaling van de zin der H. Schrift is dan ook een studie als die van Pater Kerrigan voor de Schrift-wetenschap van groot belang, al zal de exegetische methode van Cyrillus niet geheel aanvaardbaar blijken voor de eisen van een strikt rationeel verantwoorde exegese. Het is een boek met wetenschappelijke zorgvuldigheid geschreven, dat de methode en de inzichten van de H. Cyrillus van Alexandrië tot in onderdelen analyseert en vooral tot doel heeft zijn betekenis voor de geschiedenis van de exegese te bepalen. Allereerst wordt z'n houding t.o.v. de sensus litteralis der H. Schrift bepaald, de waarde die hij eraan toekent hangt samen met hetgeen hij als object van deze letterlijke zin beschouwt en ook, zoals later zal blijken, met het feit, dat hij op de eerste plaats theoloog en niet exegeet wil zijn. Een gelukkige eigenschap van de schrijver is, dat hij hier en elders onduidelijkheden en inconsequenties in het gebruik van de terminologie bij de Vaders niet door eigengemaakte schema's tracht weg te werken. Het juiste begrip van de terminologie immers is een van de moeilijkste punten en ook een van de belangrijkste vruchten van een studie als deze. Een ruim aantal illustraties uit de geschriften van Cyrillus geeft ons de gelegenheid ons een beeld te vormen van wat deze onder de letterlijke zin verstaat. De bedoeling van de hagiograaf en de omstandigheden waarin hij schreef golden ook bij S. Cyrillus reeds als een voornaam middel voor een gezonde interpretatie van de letterlijke Bijbeltekst. Het tweede hoofdstuk handelt over de sensus spiritualis van de H. Schrift. Hier vooral behoeven wij een duidelijke uiteenzetting van de ingewikkelde terminologie, ook al met het oog op het moderne gebruik ervan in de hermeneutiek der H. Schrift. Het eerste artikel van dit hoofdstuk, nog aangevuld door het negende, is daarom belangrijk. Bij de analyse van het object van de sensus spiritualis blijkt dit bij Cyrillus altijd op het Christus-mysterie en Zijn Kerk betrokken te zijn. Dit wordt nader gepreciseerd in de uiteenzetting over de harmonie der twee Testamenten. Interessant is de mening van Cyr. aangaande de rol van de menselijke auteur der H. Schrift en zijn bewustzijn wat de geestelijke inhoud van zijn woorden betreft. De hagiograaf is voor hem tegelijk een ziener, vandaar zijn voorkeur voor de term θεωρία πνευματική. Tenslotte volgt nog een korte vergelijking van Cyrillus' opvattingen met die van andere commentatoren en vooral verschil en overeenkomst met de Antiocheense school. — In het tweede illustratieve deel, doet de schrijver ons in Cyrillus' geschriften concreet z'n methode ontdekken en toont hij ons de meest opvallende trekken van zijn exegese. Eerst wordt weer de sensus litteralis onderzocht en daarbij Cyrillus' tekstkeuze, z'n verhouding tot de Septuagint en z'n afhankelijkheid van St. Hieronymus. Opmerkelijk is het belang dat hij hecht aan de historische achtergrond van de H.H. Boeken, zijn aandacht voor de geographie en z'n kijk op de literaire genres. Dan gaat de schrijver Cyrillus' uitleg van de sensus spiritualis na, z'n hermeneutische regels, z'n neiging om uit zijn exegese theologische toepassingen af te leiden en de H. Schrift niet te lezen alleen in haar eigen samenhang, maar haar te plaatsen in het licht van de hele christelijke traditie. Als slot volgt een uitgebreide conclusie, welke eerst Cyrillus' bronnen beschouwt. Schrijver komt evenals P. Abel tot het besluit, dat Cyrillus de invloed van S. Hieronymus en zijn Vulgaat heeft ondergaan, altijd echter met de nodige vrijheid en zelfstandigheid. De betekenis van Cyr. voor de ontwikke-

ling van de exegese ligt in z'n progressieve mentaliteit en z'n toenadering tot de Antiocheense positie, gedeeltelijk onder invloed van Hieronymus. Vervolgens wordt een conclusie gevormd omtrent de waarde van Cyrillus' letterl. en spirit. exegese gezien in verband met de moderne discussie op dit gebied. De eindconclusie luidt, dat de exegetische beginselen van Cyr. waarschijnlijk niet veel hulp zullen bieden aan hen die op het ogenblik een wetenschappelijk en theologisch gefundeerde methode zoeken voor de geestelijke interpretatie der H. Schrift. S. Cyr. was vooral groot als theoloog, z'n exegese ondersteunt z'n theologisch onderricht. Door de veelvuldige citaten uit S. Cyr. en andere oude en moderne schrijvers en vooral door de objectieve verwerking van het materiaal is dit proefschrift een waardevol instrument voor degenen die studie maken van de Vaderexegese. De indices vergemakkelijken de oriëntatie.
H. Suasso

D. Martin Luther, *Werke, Kritische Gesamtausgabe*, III. Abt., *Die Deutsche Bibel*, 8. Band, *Die Uebersetzung des Ersten Teils des Alten Testaments. Die 5 Bücher Mose*, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolger, 1954, 20 x 28, LXXXIV + 680 blz., ing. DM 72.—, per intekening DM 57.60.

Ondanks de zware naoorlogse omstandigheden hebben noch vaklui, noch uitgevers dit grootse werk willen opgeven. In 1947 en 1948 kwamen de laatste 10de en 11de Band van de „Briefe" reeds van de pers, zodat slechts de registerband overblijft. G. Buchwald begon onmiddellijk met de uitgave van Band 58/1 (Personen- en plaatsindex), het eerste deel van de acht voorziene delen voor het „Gesamtregister". In 1950 werd ten slotte de heringerichte „Kommission zur Herausgabe der Werke M. Luthers" met nieuwe leden aangevuld, als een vrij wetenschappelijk genootschap nu, onafhankelijk van de Staat. H. Rückert werd Voorzitter, en G. Bebermeyer bewaarde, als vóór 1945, de leiding van de uitgaven.

Dit deel verdient een speciale aandacht om verscheidene redenen. Vooreerst is het voor de Weimar-uitgave als een nieuw begin, in zover althans de nieuwe voorzitter in zijn „Voorwoord" beschrijft wat nog allemaal te doen is, en hierbij een beroep doet op Duitse en buitenlandse medewerking. Daarop volgen drie piëteitvolle artikelen, als posthume hulde aan overleden medewerkers: G. Bebermeyer over Erich Seeberg, R. Jauernig over Otto Clemen en Georg Buchwald. Wij hadden ook een nekrologie verwacht voor K. A. Meissinger, de leerling van J. Ficker en te vroeg gestorven kenner van de eerste werken van Luther (1950). — Dr Hans Volz, aan wie vooral de verdere uitgave van de „Deutsche Bibel" werd toevertrouwd, verzorgt de literair-kritische inleiding. Vooreerst komt een uiterst meticuleuze opsporing van de wederzijdse verhoudingen van de verschillende uitgaven, die gedurende het leven van Luther te Wittemberg verschenen: van de Pentateuch eerst (1523-1528), en daarna van de hele Bijbel (1534-1545). Literair nemen vooral de oeruitgave van 1523 en Luthers „Handexemplar" van 1536 een fundamentele plaats in. Daarop volgt een korte beschrijving van alles, wat Luther bij zijn vertaling heeft gevoegd: de eerste „Vorrede" van 1523, die later herhaaldelijk herdrukt werd en in het Latijn werd vertaald door Justus Jonas voor de verbeterde Vulgaat, de randglossen, enz., hun eerste verschijnen en tekst, hun latere verbetering of overname in de volgende uitgaven, ook in moderne. Daarop een hoofdstuk, dat zeer interessant is voor een betere kennis van het uitgeversbedrijf in die tijden, toen auteurs- of uitgeversrechten internationaal geen erkenning vonden. Daar het onmogelijk bleek een keizerlijk drukprivilege te bekomen, bekwamen de Wittembergse drukkers ten slotte na veel strijd en moeite het „kursächsischen Bibeldruckprivileg" van 6 Aug. 1534, verleend door Johann Friedrich van Saksen. Ten slotte nog een korte verantwoording van de uitgave zelf. In deze 8ste band worden zowel de oertekst van 1523 (Das Alte Testament Deutsch) als de laatste gedurende het leven van Luther nog gedrukte tekst van de Pentateuch (Biblia: das ist: Die ganze Heilige Schrift) van 1544/45 tegenover elkaar gezet. De weergave van de tekst, zonder een fotografische getrouwheid na te streven, is zo precies mogelijk. Het kritische apparaat is vierledig. Het geeft de verschillende lezingen aan van de duitse vertaling, die van de randglossen (Gl.), die van de woordverklaringen in de marge (WE.), en de volledige referentie van de opgenomen Bijbelcitaten (Gl.). Alle filologische bemerkingen, waarmede Bindseil (Halle, 1855) zijn apparaat had belast, worden in deze uitgave bewaard voor een later te verschijnen literair en theologisch kommentaar. Volz beperkt zich dus in deze uitgave beslist tot de zo precies mogelijke weergave van alle varianten der Bijbelteksten, die gedurende het leven van Luther te Wittemberg zijn verschenen en gedrukt, met deze beperking evenwel — waarin hij en Bindseil ook verschillen — dat de eerste alleen de uitgaven van de hele Pentateuch of de hele Bijbel heeft gecollationeerd. Speciale aandacht werd geschonken aan de eigenhandige verbeteringen van Luther in zijn „Handexemplar", wat Bindseil niet had gedaan. Ook de ontwikkeling in de schrijfwijze mocht voortaan opgenomen worden, in belangrijke punten althans, zonder daarom de al te vele varianten in de orthographie van die tijd op te nemen. Als aanhang komen

ten slotte een reeks „Postfationen" van Georg Rörer in de Wittembergse Lutherbijbels van 1541 tot 1551.

Wat de tekst van Luther zelf betreft, iedereen weet welke betekenis deze vertaling van de Bijbel heeft gehad voor het nationaal en literair leven van Duitsland, en meer nog voor het vestigen van de Evangelische religiositeit. Het valt op, hoe vooral in het eerste boek van de Genesis Luther herhaaldelijk zijn vertaling heeft verbeterd. Zijn randglossen zijn ook interessant, waarin zowel naar de juiste betekenis van een hebreeuws wooord wordt gezocht, als een allegorische interpretatie voorgesteld.

P. Fransen

H. W. Hertzberg, *Die Bücher Josua, Richter, Ruth,* (*Das Alte Testament Deutsch,* 9), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953, 17 x 23.5, 283 blz.

Dit negende deel van de bekende, religieus georiënteerde reeks *Das Alte Testament Deutsch,* bevat een zeer degelijke commentaar op Josuë, Rechters, en Rut. Het boek *Josuë* houdt enerzijds verband met de Pentateuch (cfr *Hexateuch*); doch anderzijds vormt het het eerste boek der „vroegere profeten", en is er dus sprake van een nieuw begin (7). Vrucht van de cultisch-didactische „Deuteronomistische" school (8), bestaat het boek uit drie delen: 1. de verovering van het ‚land" (cc. 1-12); 2. de verdeling van het veroverde gebied (cc. 13-19); 3. enkele aanwijzigingen voor het verblijf in het land (cc. 20-24). De indruk van „horizontale totaliteit" is vals: in werkelijkheid hebben de feiten zich afgespeeld in een lange tijdspanne, wat nog blijkt uit de voorgeschiedenis van de tekst. Doch voor de „handelende God" (14; 27; 43; 52; 168; 193) is alles één: de intocht in het beloofde land wordt niet gezien als een profaan-historisch (geen *Tatsachenbericht*: 84; 188) maar als een theologisch feit (14). De auteur is niet Josuë, zoals de laat-Joodse traditie meende: de stijl wijst op Deut., dus op de ballingschap (10), ofschoon de inhoud veel hoger opklimt in de tijd, omdat de eerste vorm van de verhalen die van een „cultus-verhaal" moet geweest zijn (11). Al kan het boek Josuë geen geschiedenisboek genoemd worden, het blijft toch een mijn van historische feiten: waarschijnlijk was Josuë, historisch gezien, een der laatste Hebreeuwse aanvoerders, die in Palestina binnengedrongen zijn. Zijn zegepralen illustreren Jahweh's leiding bij de verovering van het gehele „beloofde land" (76). De verdeling van het land wordt niet afgeschilderd volgens het oorspronkelijke gebeuren, maar volgens het uiteindelijk ideëel plan van God (89). — Het boek der Rechters bestaat, volgens S., uit drie delen: een voorbouw (zonder bepaalde „rechters"-figuren: 1, 1-2, 5), de eigenlijke rechterverhalen (2, 6-16, 31), en twee aanhangsels (17-21). Op „Deuteronomistische" hand wijzen het theologische pragmatisme (afval-straf-bevrijding), de cijfers 40, de 12 rechters (142). De „Deuteronomist" bewerkte oude stoffen, bijv. „heldenverhalen", rechterslijsten, het Deboralied en de Jotam-fabel (144). Ook hier wil de Schrift niet „berichten", maar „theologisch belehren" (148). — Het boek Rut is een „novelle" (255) uit de Koningstijd, om te protesteren tegen de exclusieve behandeling van de vreemdelingen; de hoofdfiguur is weer Jahweh (257).

In de ganse commentaar legt H. de nadruk op het cultisch karakter der teksten: Jos 3 is „Festlegende" (31); Jos 5, 13-15 is *hieros logos* of „Gründungsgeschichte eines Heiligtums" (35); Recht 6, 7-10 is de *hieros logos* voor Ofra (190); Jefta's gelofte is een *Kulterzählung* (216), enz. De drie behandelde boeken vormen, in de ogen van de commentator, een reeks los verbonden „anekdoten" (71; 189; 210; 224), die een religieus doel nastreven, zonder op echte historiciteit berekend te zijn. Deze houding lijkt ons te minimaal: de traditie mag o.i. meer vertrouwd worden, ofschoon het waar blijft dat de substantie van de gebeurtenissen vaak moeilijk te herkennen is onder de „inkleding", en dat het religieus doel altijd hoofdzaak blijft. — Sommige detailverklaringen lijken ons aanvechtbaar. Wijst in Jos 10, 12 de vermelding van de maan op de „nacht", en niet eerder op de vroege morgen (73) ? Betekent Recht 4, 17 dat Jaël haar eigen tent had (175) ? Onderstelt Recht 6, 7 een *profeet* (189) ? Is Mt 2, 23 een toespeling op Samson, de Nazireër (235)? Wijst het woord *kânâf* in Rut 3, 9 *per se* op een huwelijk, en niet veeleer op de idee van bescherming in het algemeen (272)?

J. De Fraine

Dr C. J. Goslinga, *Het Boek der Richteren - Ruth,* (*Korte Verklaring der Heilige Schrift met nieuwe Vertaling*), 2 delen, 2de druk, Kampen, J. H. Kok, 1951 en 1952, 13 x 20.5, 168 en 202 blz., geb. f 4,75 en f 4,95.

Deze streng gereformeerde verklaring van de boeken Rechters en Ruth getuigt van een zeer grote belezenheid en bekendheid met de Protestantse litteratuur (minder met de katholieke) over dit onderwerp. Angstvallig wordt vastgehouden aan de Masoretentekst (TM), ook daar waar een gezonde kritiek diens tekorten vaststelt; zo b.v. in Jdc 1, 18 wordt de negatie die door vers 19 gepostuleerd wordt, niet ingelast, zodat de verzen 18 en 19 van

elkaar moeten gescheiden worden (I, 58-59); in Jdc 1, 15 wordt geen contradictie vermoed tussen Achsa's aansporing om iets van Kaleb te vragen, en haar eigen initiatief onmiddellijk daarna (I, 57); het *Bokim* van Jdc 2, 1-5 heeft, zo verklaart men, „een onbekende ligging", waarbij geen rekening gehouden wordt met de Griekse lezing *Bethel* (I, 66); de „tweede stier van zeven jaar" uit Jdc 5, 21 wordt niet aanvaard als doublet (126); Ruth 4, 18-22 kan geen „latere toevoeging" zijn (II, 121). Weinig zijn de plaatsen waar de TM onaanvaardbaar wordt geacht: b.v. Jdc 6, 6 (I, 129) of Jdc 7, 25 (I, 138). De geweldig hoge getallen van TM in Jdc 7, 3 (I, 130) of Jdc 12, 6 (I, 199) worden zonder de minste commentaar aanvaard. — Er wordt natuurlijk heftig gestreden tegen elke bronnensplitsing, omdat die „het boek als geheel vernielt" (I, 13), en tevens omdat „de waarachtigheid der H. Schrift geen twee (onbetrouwbare) bronnen naast elkaar toelaat" (I, 14). Indien alles in de gewijde boeken „goddelijk en alles menselijk" is (I, 22), ziet men niet goed in waarom een Semietische compilatie van verscheidene bronnen onmogelijk zou zijn in een geïnspireerd boek. — Zeer juist is de oplossing der chronologische problemen in Jdc door het vervangen van het „na" door een „naast" (I, 35); zeer juist is ook de verruiming der betekenis van Ruth 3, 9 (meer dan een huwelijksaanzoek; eerder een beroep op algemene bescherming) (II, 147): wellicht had de auteur zijn voordeel kunnen doen met enkele mesopotamische parallellen, waaruit duidelijk blijkt dat de „mantelzoom" een symbool was voor de menselijke persoonlijkheid, zodat het uitbreiden van die zoom gelijkstond met een inroepen van bescherming. Voor enkele detailverklaringen kan men aarzelen. Dat de exodus onder Merneptah onmogelijk te handhaven is „op grond van bijbelse gegevens" (I, 41) lijkt ons onwaarschijnlijk, tenzij men aan de Bijbelse chronologie een absoluut historische waarde wil hechten. Dat Israëls' donkerste tijd die zou zijn die onmiddellijk voorafgaat aan Christus' geboorte, lijkt onaanvaardbaar als men weet hoeveel laat-Joodse opvattingen een brug vormen naar het NT (I, 49; noot 3). Dat Gedeon's efod (Jdc 8, 27) in overeenstemming zou zijn met Ex 28 (I, 148) is niet zeer waarschijnlijk, gezien het vervolg van het verhaal. Houdt Jdc 15, 16 niet eerder verband met *hamôr* („ezel") ook in het werkwoord (II, 25)? Kan men de „bijvrouw" van de Leviet beschouwen als een „hoer" in Jdc 19, 28 (II, 86), in plaats van een wettige vrouw van tweede rang?

J. De Fraine

Dr Peter KETTER, *Die Königsbücher, übersetzt und erklärt.* (*Herders Bibelkommentar*, III/2), Freiburg, Herder, 1953, 16 x 23, X + 334 blz., ing. DM 14.60, geb. DM 17.50, halfleder DM 23.50, bij inschrijving resp. DM 12.50, 15.—, 21.—.

In dit derde deel van de praktische Herder-commentaar, wil Dr P. Ketter († 1950) de „boventijdelijke religieuze waarden" in het licht stellen" die tot het wezen zelf van de heilige geschiedenis behoren, en ze aldus van de profane geschiedschrijving onderscheiden" (V). De compilator van de verscheiden bronnen van Rg is waarschijnlijk een leerling van Jeremias (2). Hij was uitsluitend religieus geïnteresseerd: hij ziet alles van het standpunt uit der tempelcentralisatie, van het profeteninstituut, of van de schismatieke „zonde van Jeroboam" (S. gewaagt niet van de zogenaamde „deuteronomistische" geschiedschrijving). De late datum waarop Rg verscheen (na 561 en vóór 538 v. C.) verklaart een zekere onaanschouwelijkheid in de beschrijvingen. — Ketter's commentaar is vrij breedsprakig; zijn parafraze neemt alle details van het verhaal even ernstig op. Praktisch zijn de aanduidingen over het liturgisch gebruik der afzonderlijke pericopen. Sommige detail-verklaringen kunnen moeilijk aanvaard worden. Dat het oorspronkelijk „profaan" karakter van Ps 45 „ternauwernood verenigbaar" zou zijn „met de inspiratie" (32) is onjuist. De verontschuldiging voor Salomon's offers te Gabaon, dat Deut. 12, 4 „nog niet streng toegepast werd" (34), is vrij zwak. De chronologie, die, volgens S. zelf teruggaat op werken van 1912 en 1922 (3), is natuurlijk gedwongen te rekenen met hedentendage vrijwel verworpen hypothesen, als bijv. de datum 1448/9 voor de Uittocht (51). De stierbeelden van 1 Rg 12, 26-27 worden in de huidige stand van de wetenschap niet meer beschouwd als „symbolen van de godheid", maar als zetelplaats van de onzichtbare Jahwe (105). De idee dat de Jonas, zoon van Amitti, in 2 Rg 14, 25 een andere zou zijn als de „schrijvende profeet" is louter hypothetisch (257). Het probleem der hervorming van Josias behandelen zonder te verwijzen naar de enigszins verschillende uiteenzettingen van 2 Par 34, 3 lijkt onvolledig (307-9).

Bedoeld voor het „praktische leven" kan deze commentaar ongetwijfeld dienst bewijzen voor een vrome Bijbellezing, die zich niet interesseert voor de vierbronnen-hypothese zoals ze gesteld wordt in de kringen der niet-katholieke critici.

J. De Fraine

Dr Elias AUERBACH, *Moses*, Amsterdam, G. J. A. Ruys, 1953, 14.5 x 23, 243 blz., geb. f 15,—.

Het opzet van deze merkwaardige monographie is op te maken wat van modern historisch standpunt uit kan gezegd worden over de persoon van Moses. Aangezien de pogingen van

Eisler en Grimme om de Sinai-inschriften te gebruiken ijdel zijn gebleken (8; 23), kan de Moses-biographie enkel op de Bijbelse bronnen berusten. Doch veel berichten werden slechts vrij laat schriftelijk vastgelegd, en ondergingen dus in de loop van de geschiedenis heel wat wijzigingen, bewerkingen en toevoegingen. De auteur wil dus doordringen tot de oudste vorm der Moses-verhalen (nl. de Jahwist), waarvan alle andere (E en P) afhangen. De Jahwistische teksten moeten zelf nog scherp op hun historische waarde onderzocht worden: plaats-aetiologieën bijv. kunnen heel gemakkelijk overgedragen worden, en missen dus historische waarde (bijv. de bronsagen over Mara en Massa). De vrij conjecturale methode voert tot verrassende resultaten, die op het einde van het boek opgesomd worden. De vlucht naar Midian bijv. heeft niets te maken met de moord op de Egyptenaar (19). De plagen van Egypte zijn uitbreidingen van de oorspronkelijk éne pestplaag (59). Er heeft geen doortocht door de Rode Zee plaats gehad (70). Het doel van de uittocht was niet Kanaän, maar wel Kadesh (117): 13 van de 17 verhalen over Moses zijn daar te localiseren (76), bijv. de wetgeving (81: Ex 15, 25). Kadesh hoorde vroeger tot de stam van Levi (119; 137); de Levieten werden verslagen door Amalek, dat op zijn beurt opnieuw werd onderdrukt (84: Ex 17). Te Kadesh vonden plaats het oorspronkelijk slechts eenmaal voorgekomen manna-wonder (94), het offer van Jitro, de aanstelling der oudsten (104), het oproer van Aaron en Mirjam en van Koraḥ, Datan en Abiron (107). Moses is de uitvinder van het medeklinkers-alfabet (151). De koperen slang is een overblijfsel van de vóór-mosaische kultus der Levieten te Kadesh (157). De *terafim* zijn een kultus-masker (157). De Sinai-traditie is secundair ontwikkeld uit een Madianitische traditie (Sinai is een vuurspuwende berg in Madian): de bemiddelaars waren de enkele „Levieten" die, door Amalek uit Kadesh verdreven, in Midian opname hadden bekomen (172). De veertigjarige tocht door de woestijn is geen straf, maar moet historisch verklaard worden als een bewust oponthoud in Kadesh (173): de goed overlegde aanval op Kanaän was gemotiveerd door de aangroei der bevolking en door het opnemen van andere stammen in het religieuze verband van Israël (174). Een deel van Moses' strijdkrachten viel op eigen hand de Negeb aan, en met succes (Num 21, 1-3), terwijl het grootste gedeelte van het leger de omweg langs Edom maakte (184). Een laatste hoofdstuk handelt over Moses' werk: de tien geboden, de wet van de „Godsbond" of amphictyonie der twaalf stammen, en het zedelijk monotheïsme (waarbij Moses reeds aan de uniciteit van God dacht).

Dr Auerbach maakt M. Noth er een verwijt van dat hij „in de plaats van feiten vermoedens" geplaatst heeft (209): deze kritiek zou ook kunnen gelden van zijn eigen werk, Naast vele interessante vues (bijv. over het monotheïsme, de tien geboden) treft een gemis aan vertrouwen in de mondelinge overlevering (die al wat aanstotelijk was in de oude verhalen zonder meer zou hebben verwijderd: 128; 154; 158) en in de tekst (die om zeer lichte gronden gewijzigd en omgegooid wordt). Meer dan eens is de verklaring spitsvondig (bijv. de dubbele „emphatische he" in de Godsnaam: 48; of de „geslachtelijke naijver" van de „bloedbruidegom" in Ex 4, 25: 55; of het verschil dat gezien wordt tussen Moses' „spreken" tot de rots, en zijn „slaan" erop in Num 20, 8: 88). Alles samen genomen gaat er van dit wellicht al te zeer fantasie-rijke boek een grote bekoring uit: ook als niet alles waar is, blijft het uiterst suggestief en oorspronkelijk. J. De Fraine

Alan Richardson, *Genesis I-XI*, (*The Torch Bible Commentaries*), London, SCM Press, 1953, 12.5 x 19.5, 134 blz., geb. 7/6.

Deze vulgariserende commentaar behandelt achtereenvolgens de volgende twaalf onderwerpen: de schepping, de val, Caïn en Abel, de Caïnietische beschaving, de Sethieten, de genealogie van Adam tot Noë, de gevallen engelen, de zondvloed, Noë en zijn zonen, de oorsprong der volkeren, de toren van Babel, en de genealogie van Sem tot Abram. De Genesis-verhalen zijn volgens R. „parabelen" (7, 18, 26-32), als die van Jezus (18-19); ze formuleren religieuze waarheden (die niets te maken hebben met wetenschap) van existentiële aard (19); ze zijn diep symbolisch (19) doch niet „aetiologisch" (in een oergebeuren een praewetenschappelijke uitleg zoekend voor de nu bestaande werkelijkheid: 35). De figuur van „Adam" vormt een „poëtische verpersoonlijking eerder dan een historisch individu" (59); ze behoort tot de poëzie van de religieuze symboliek, tot het existentieel-religieus bewustzijn: Adam is „everyman" (84), d.i. iedere mens kan zeggen: „Ik ben Adam" (31). — Het hoeft geen betoog dat een dergelijke verklaring van het zondeval-verhaal voor ons, katholieken, onaanvaardbaar is: ofschoon dit verhaal ongetwijfeld „exemplarisch" is, bevat het anderzijds toch ook een „Tatsachewahrheit" (een eenmaal voorgekomen gebeuren), die verder reikt dan een eenvoudige ‚Denkwahrheit" (W. Eichrodt) met existentieel-religieuze inslag. En deze interpretatie van de Genesis-tekst past beter in het geheel van de „heilshistorische" lijn van de Hebreeuwse geschiedschrijving (vgl. blz. 123 over de „historical selection of the people").

Voor detail-verklaringen is er heel wat goeds in deze kleine commentaar te vinden. Terecht protesteert R. tegen het denkbeeld dat de Jahvist (die misschien een „greep" of een „richting" vertegenwoordigt, eerder dan één enkele auteur: 21) een „primitief" denker zou geweest zijn (34), die zelf zijn verhaal letterlijk zou hebben opgevat (20). Met recht wijst R. op het historisch waardeloos karakter der chronologie (26), op de betekenis van „Gods-beeld-zijn" als functionele vertegenwoordiging („vice-regent": 55), op het philosophisch apriori dat alleen wetenschappelijk controleerbare waarheid boven opinie en gissing uitrijst (35). Voor enkele punten zou de recensent bezwaar maken. R. is de mening toegedaan dat het OT niet te begrijpen is tenzij als getuigenis over en vervulling in Christus (39). Dit geldt wel van de Openbaringseconomie, doch niet van elke tekst uit het OT: het „fiat lux" van Genesis moet niet verklaard worden uit Apoc 21, 23 (44), evenmin als het „in principio" uit Jo 1, 1 (45); Gen 3, 21 in verband brengen met 2 Cor 5, 2 is minstens ver gezocht (77), evenzeer als het in verband brengen van Pinksteren met de toren van Babel (126). Wijst de „dronkenschap van Noë" op een vruchtbaarheidscultus (114)? Bewijst de term „een groot jager voor het aanschijn van Jahwe" dat Nimrod een Jahwe-vereerder was (120)? Wat heeft Amos 3, 2 te maken met „sex knowledge" (81)? Wat voor zin heeft het „Set" in verband te brengen met de „kerk", „geplaatst" te midden van de niet-kerkelijke wereld (88)? De *Cash* of Kassieten plaatsen in de XVIIIde eeuw v. C. is een anachronisme (119). J. De Fraine

T. Gallus S.J., *Interpretatio Mariologica protoevangelii posttridentina usque ad definitionem dogmaticam Immaculatae Conceptionis,* Pars prior, aetas aurea exegesis catholicae a Concilio Tridentino (1545) usque ad annum 1660, Roma, Edizioni di storia e litteratura, 1953, 25.5 x 18, XVI + 286 blz.

Voor de Christologie en meer nog voor de Mariologie is Gen. 3, 15 van eminent belang. Geen deskundige zal dit ontkennen of betwijfelen. Daarom dan ook is de waarde van een juiste interpretatie van het protoevangelie niet licht te overschatten noch voor de exegese noch voor de theologie. En aangezien de traditie hierbij ook een woordje heeft mee te spreken is het begrijpelijk, dat in onzen „Marialen" tijd een historisch-exegetisch onderzoek over de interpretatie van het protoevangelie werd ingesteld. In 1934 publiceerde Fr. Drewniak de interpretatie in den Vadertijd. Voor de volgende eeuwen tot aan het Concilie van Trente kwijtte T. Gallus zich van deze taak. De periode van 1854 tot 1948 nam V. G. Bertelli voor zijn rekening (cfr. Marianum 1951). Dientengevolge bleef enkel nog over de tijd vanaf het Concilie van Trente tot het jaar 1854. Wederom nam T. Gallus deze resterende drie eeuwen voor zijn rekening en van dat moeizaam onderzoek verschijnt hierbij het eerste der twee delen. Dit bevat 184 getuigenissen, waarvan 152 katholieke. Waar volledigheid praktisch is uitgesloten zijn de hier aangehaalde getuigenissen toch wel repraesentatief voor het geheel. Dit moeizaam monnikenwerk, dat uiteraard een persoonlijk bezoek aan tal van bibliotheken eiste, levert een duidelijk bewijs van de meer dan gewone energie en van het taaie uithoudingsvermogen bij den onderzoeker. En dat dwingt respect af. Intussen is uit den aard der zaak den lezer het moeizame en taaie ook niet geheel gespaard. Op het eind van dit eerste deel vindt men het bereikte resultaat in het kort weergegeven. Misschien komt bij den geïnteresseerden lezer de vraag op, of bij de verwerking van deze statistische gegevens voldoende op de kwaliteit der getuigenissen is gelet, waarbij niet zelden de contekst vrijwel werd verwaarloosd. Voor exegeten en Mariologen een geschikte kluif.

P. Ploumen

Ulrich E. Simon, *A Theology of Salvation, A Commentary on Isaiah 40-55,* London, S.P.C.K., 1953, 14 x 22, X + 266 blz., geb. 25/.

In verband met Is 40-55 bespreekt de auteur van deze eigenaardige commentaar, die professor is aan het Londense *King's College,* een aantal thema's van Bijbelse theologie: de zonde (35-38), Jahwe's glorie (42-43), het „vlees" (44-45), het „woord van God" (47-50), God als „herder" (53-54), de anologische Godskennis (54-62), God in de geschiedenis (68-71), de uitverkiezing (72-74), de „Dienaar van Jahwe" (75-76), de „bond" (85-87), de naam Jahwe (88-90), de apocalyptiek (106-109), de cultus (109-112), de Messias (121-25), het universalisme van het heil (138-40), de „wraak" (150-55), Eden (178-80), de drakenkamp (182-3), de *Myth and Ritual*-theorie (210-11), de zondebok (213-4), het heilige maal (232-237), enz. — Die losse beschouwingen, min of meer verband houdend met de tekst van de tweede Isaias, gelijken eerder op predikaties dan op een doorlopend commentaar: een enkele maal zegt de auteur zelf dat hij schrijft voor „modern preachers" (125). In de inleiding verdedigt hij trouwens bewust en principiëel een zeker subjectivisme: het lijkt hem „zondig" een domein kritisch te bestuderen waar God verlangt

ons te ontmoeten (4). — In weerwil van dit standpunt is er zeer veel wetenschap in het boek verweven: men denke slechts aan de 12 bladzijden tekstcritiek van de Hebreeuwse grondtekst (245-257). Het standpunt van C. Torrey, dat Deutero-Isaias rond het jaar 400 moet geplaatst worden, wordt bijgetreden: wellicht heeft de auteur van Is 40-55 de opstand van 351 v. C. tegen Perzië nog meegemaakt (185). De 16 hoofdstukken vormen een eenheid (17): in contrapuntcompositie wordt een „theologisch manifest van het Heil" (18) gebracht. Om zijn late datum te verdedigen moet S. de termen „Chaldeeën" (Is 43, 14) of „Cyrus" (45, 1), of „Babylon" (Is 47) als „typen" (109, 126, 152) verklaren. Eigenlijk gaat het in Is 40-55 om „predikaties" (19; 55); zeer vaak wordt verwezen naar de profetische prediking vooral van Jeremias „de grootste van de profeten" (87).

Afgezien van het bezwaar dat ons lijkt te moeten gemaakt worden voor de fundamentele opvatting van de commentaar (de doorgedreven typologie: 9; 159, n. 1), zijn er heel wat detailpunten waarmee men het niet eens kan zijn. Mag men de „Hebreeën" zonder meer identificeren met de Hyksos (53)? Moet de benaming *sib-zi* („ware herder"), voor Tammuz, letterlijk worden opgevat (53)? Is de „ritual pattern" zo algemeen verspreid in het Oude Nabije Oosten (91), en moet men de psalmen 93-100 in die richting verklaren? Het is wel bij het haar getrokken wanneer men, voor Is 42, 19 de blindheid en doofheid van de Dienaar verklaart door het verkeerd begrip van het volk (95). Evenmin aanvaardbaar is het Is 43, 27 te laten slaan op Adam en op de „erfzonde", terwijl de contekst duidelijk wijst op Jacob (111, n. 1). De zalving, althans in de interpretatie van de H. Schrift, gaat niet terug op een „heidense conceptie van macht" (122). De lastige tekst van Is 49, 3 *Israel* kan men niet wegredeneren met de bedenking: „de Dienaar identificeert zich met, en is in Gods ogen, Israël" (164). Men kan niet eenvoudig zeggen dat de vergeldingsleer „vals" is (209). Gen 22 is meer dan een *midraš* om de substitutie van de eerstgeborenen uit te leggen (212).

J. De Fraine

J. Tyciak, *Prophetie und Mystik, Eine Deutung des Propheten Isaias,* Patmos-Verlag, Düsseldorf, 1953, 96 blz.

Zoals de schrijver ons meedeelt is dit boekje ontstaan uit enkele conferenties welke hij te Keulen hield als voorbereiding op het Kerstfeest. Het toont de Profeet Isaias als de begenadigde zanger van het Messiaanse Godsrijk. Het ligt in schrijver's bedoeling er o.a. op te wijzen, dat de profeten geen louter politieke krachtfiguren waren, maar dat in hen de profetische gave primair op de geestelijke groei van het volk is gericht. In hun leven zien wij het charisma der profetie met een hoge mystieke begenadiging verbonden. Aanknopend aan het roepingsvisioen van Isaias wordt zijn Godsgedachte uitgewerkt. Hij doet ons opzien naar de transcendente, ontzagwekkende God, die Zich echter ook liefdevol neerbuigt over zijn volk en Zich meedeelt in de Messias, de Herder van zijn volk. Isaias is daarom ook de profeet van de Menswording en van het grote universele Godsrijk. Schrijver treft zeer mooi de sfeer van het Isaias-boek als een grootse samenvatting van het verleden, het heden en de toekomst; als het grote lied van Messiaans verlangen en zekere verwachting. Hij doet dit aan de hand van sprekende citaten en wijst op de betrekking met het Nieuwe Verbond, dat reeds de vervulling bezit maar ook in eenzelfde verwachting deelt en deze beleeft in de H. Liturgie. Een uitstekende geestelijke voorbereiding op een bewuste viering van het mysterie der Menswording, welke ook rijkere inhoud geeft aan de christelijke hoop.

H. Suasso

Eduard Buess, *Geschichte des mythischen Erkennens, Wider sein Missverständnis in der „Entmythologisierung",* München, Chr. Kaiser Verlag, 1953, 15.5 x 23, 228 blz., ing. DM 10.—, geb. DM 12,50.

De mythus, „pudendum" of „adorandum" (10), blijft voor de moderne mens en voor de christelijke theoloog van heden van het grootste belang. De Baselse docent Eduard Buess wil daarom „phaenomenologisch" het fenomeen van het mythisch kennen benaderen: met behulp van een breed uitrafelende dialektiek poogt zijn uiterst interessante studie een wetenschappelijk beeld te geven van dit wijd verspreide gegeven.

In de lange inleiding wordt er op gewezen dat de mythus niet enkel een „inkledende allegorie" is (21; 155). Eveneens komt de auteur op tegen R. Bultmann, omdat hij zonder meer „mythisch" noemt wat tegen de algemeen-aanvaarde wetenschappelijke concepties indruist. Het eerste hoofdstuk ontleedt zeer scherp het onderscheid tussen logisch en mythisch denken. Mythus is „kennis van het onkenbare" (27): de dialektiek van kennisgreep en kennisverzaking (218) opponeert het mythische denken aan het logisch kennen (theoretisch of moreel). Meer en meer wordt de moderne mens zich bewust van de grenzen van het logisch kennen (cfr de physica, de diepte-psychologie, de geschiedenis-problematiek): zo is de „logos" tegelijkertijd goed gefundeerd en radicaal gerelativeerd (68; 135; 168). Aan de grens nu van het logische staat het mythische, enerzijds gekeerd naar de

logos („kennis"), en anderzijds prijsgegeven aan het onkenbare (70). Volgens het logos-vreemde element is de mythisch kennende overrompeld door een transcendente (goddelijke of demonische) „macht". Men kan de kennis wegcijferen, en zich verzinken in de „mystiek" (75) of in het „romantische" religieus gevoel (GÖRRES-OTTO); of men kan vanuit het logische het onkenbare trachten uit te schakelen door een „aufklärerisch" rationalisme of moralisme (HUME-WUNDT). Doch geen van die beide houdingen is, naar het oordeel van de auteur, gewettigd. Het tweede hoofdstuk schetst de „ontwikkeling" (143) van het mythisch kennen: de magische voorperiode (de onpersoonlijke „macht"), het naïef-mythische denken (naast de zuivere macht, ook het profane en het bereik der „persoonlijke" goden), de gebroken mythische gedachte der mystiek en der souvereine wetenschap. Het derde hoofdstuk ontleedt, vanuit het standpunt der kenniskritiek, de denk- en levensvormen van het mythische denken: de tijd (de mythus ziet het verleden als doorwerkend in het heden), de ruimte (het goddelijke is plaatsgebonden, en tevens bovenruimtelijk), de causaliteit (de mythus is beangstigd om een mogelijk doorbreken van de gevestigde orde). Het laatste hoofdstuk grenst de Godskennis van de Bijbel zeer duidelijk af van elk mythisch denken (220): in de H. Schrift is immers sprake van een „theologische" en hoegenaamd niet van een „phaenomenale" kennis omtrent Gods persoonlijkheid en zijn machtige liefde.

Wat treft in deze diepzinnige analyses is de afwezigheid van een zuivere analogie-notie. Er bestaat geen natuurlijke metaphysica (17; 36; 127), die vanuit de „wereld" het *Weltjenseits* van God zou kunnen benaderen: de auteur stelt het als „algemeen aanvaard" voor dat de mens niet kan spreken van het „laatste" (129; 141); daartoe is alleen het „geloof" gerechtigd. Een enkele keer geeft de auteur toe dat Gods liefde moet beschouwd worden als de „volheid van datgene wat liefde kan heten" (212): dus heeft de mens een analogisch begrip van Gods attributen, en is er geen plaats meer voor bewoordingen als „chiffremässig" (210) of „kategoriale Verschiedenheit" (215). De aanvallen op het R.K. „mythische" leer- en kultus-systeem (149) of op de verkeerd begrepen Maria-verering (154; 156), of op de relikwieën (163), doen wat anachronistisch aan. Het receptieve van de cultus (184; 206) wordt trouwens slechts zeer zelden gezien: in één adem worden opgenoemd „magisch-mythisch-kultisch" (165) of „mystisch-magisch" (210).

J. De Fraine

Friedrich GOGARTEN, *Entmythologisierung und Kirche*. Stuttgart, Friedrich Vorwerk Verlag, 1953, 12.5 x 21.5, 103 blz., ing. DM 5.70.

In deze korte, maar merkwaardig-scherpe verhandeling wil de bijna zeventigjarige Göttinger professor Fr. Gogarten (geb. in 1887) Rudolf Bultmann rehabiliteren en verdedigen tegen een verzamelwerk van „Lutherse theologen", die als raadslieden optraden voor de Lutherse *Generalsynode* van Flensburg (April 1952; cfr *Ein Wort lutherischer Theologie zur Entmythologisierung*, München, 1952). Na erop gewezen te hebben dat B. in de grond, in weerwil van zijn negatief slagwoord, een positief doel heeft, nl. aan te tonen hoe men de geloofsinhoud moet opvatten (9), peilt G. naar de diepe oorzaak van B.'s meningsverschil met het „kerkelijk" (34) Protestantisme. Die oorzaak is de radicaal verschillende opvatting over het „historische". In de moderne historie-beschouwing, zegt G., ligt de nadruk op de centrale positie van de mens, van wie uit het hele wereldgebeuren gezien wordt: de mens is verantwoordelijk voor de geschiedenis (17) en voor de wereld (26). Eenzelfde opvatting van het „geschiedkundige" heeft het NT; G. beweert zelfs dat de geschiedenis als probleem slechts bestaat sinds het christelijk geloof. Want ,zo redeneert hij, het objectieve fundament voor het geloof zijn niet de *res gestae* (Luther) maar het aansprekende *Wort Gottes*, dat in de Bijbel vervat is (14): aangezien dit „woord Gods" altijd *in actu* is (89), kan het slechts begrepen worden vanuit de menselijke existentie van de aangesprokene. De „existentiële interpretatie" van de *Entmythologisierung* beoogt slechts de „geschiedkundige" (in moderne, en oerchristelijke zin) uitleg te geven van het NT. — Tegenover deze oerchristelijke historie-beschouwing plaatsen de tegenstrevers van B. — aldus G. — zo niet een metaphysisch verabsoluteren, dan toch een cartesiaans object-subject-schema (44; 49; 83; 87) dat werkt met „waanbeelden en fantasmagorieën als „objectieve facticiteit", „objectief-reëel gebeuren" enz. (102). Een dergelijke philosophische conceptie komt neer op een „armzalig rationalisme" (63) of op een autonome „greep" naar het geloofsgegeven: doch „God en zijn Woord objectiveren staat gelijk met hem te negeren" (100). — Ten slotte meent G. dat de hele vraag om de *Entmythologisierung* draait rond het *genus* der openbaringswerkelijkheid (99): aangezien het, volgens hem, gaat om wat hij noemt *„worthafte Wirklichkeit"* (101: d.i. concreet appellerende, door Gods *Anrede* mij de zin van mijn bestaan beduidende), geeft hij Bultmann gelijk (101) wanneer hij de (overigens niet-geloochende) naakte feiten van Gods eenmalig handelen in Jezus als van ondergeschikt belang acht. Toch meent G. dat men de subjectief-klinkende woorden van B. „Bedeutung",

„Bedeutsamkeit" niet mag verstaan in de gewone subjectivistische betekenis (84), maar dat er bij hem sprake is van een niet-illusorisch in het *Kêrugma* herkennen van Gods „toekering" naar de hedendaagse wereld en naar de hedendaagse mensen (60).

Ongetwijfeld werpt deze studie een helder licht op de bedoelingen en de ... praesupposita van B.'s *Entmythologisierungs*-programma. Op de bedoelingen, omdat duidelijk blijkt hoe B. consequent vasthoudt aan de Lutherse opvatting van het alleen concreet aansprekende „woord Gods" dat Gods handelen in Jezus voor de individuële mens zinvol maakt. Op de praesupposita, omdat anderzijds geen rekening gehouden wordt met de „philosophia perennis" die onder de gewraakte termen „objectieve gebeurtenissen" schuil gaat; er is hier geen sprake van een koude, profane, niet-aansprekende objectiviteit in cartesiaanse zin, maar veeleer van een menselijk aanvoelen van werkelijk gebeurde dingen. Als Sint Paulus schrijft: „Zo Christus niet is verrezen, dan is onze prediking ijdel, ijdel ook uw geloof" (1 Cor 15, 14), dan is er *niet alleen* sprake van een buiten elke illusie om betekenisvol „heilsgebeuren", maar zeer eenvoudig eveneens van een echt voorgekomen feit, dat berust op onafwendbare getuigenissen. Wie dit echt-gebeurd-zijn wil uitsluiten uit het *kêrugma*, lijkt ons iets te missen van het heilaanbrengende „spreken Gods". J. De Fraine

Dr Gerhard STEEGE, *Mythos — Differenzierung und Selbstinterpretation*, Hamburg-Volksdorf, Herbert Reich — Evangelischer Verlag, 1953, 16 x 23.5, 76 blz., ing. DM 4.80.

Om wat meer „beweging te brengen in de vermoeide stellingoorlog, waarin de *Entmythologisierungs*-vraag zich vastgezet heeft" (5), zoekt deze Greifswalder dissertatie naar de eigen kennisvorm van een ge-entmythologiseerde theologie. De studie bevat drie delen. In het eerste deel wordt het klimaat bepaald waarin de *Entmythologisierungs*-vraag zich stelt. Het wezen van de mythus wordt omschreven volgens vijf moderne auteurs (o.m. C. G. Jung): de nadruk wordt gelegd op de levensdiepte: „de mythus reikt niet alleen tot in de oertijd, maar tevens tot in de oergrond van de menselijke ziel" (11). In de „ongebroken" mythus (waarin het religieuze, het wetenschappelijke en het mythische nog dooreengeweven liggen) en zelfs in de „gebroken" mythus van het NT (waar het religieuze primeert) zijn de wereld en het ik nog „ongedifferentieerd" of „identisch" aanwezig. De moderne mens kan echter geen vrede nemen met een op „identiteit" gegrondvest wereldbeeld, en zoekt naar „Differenzierung" (individualisme en empiristische kennis van de wereld: 36): Bultmann's *Entmythologisierung* is eigenlijk een poging tot differentiatie. Aangezien echter in het religieuze het ongedifferentieerde overweegt, zal een geest die met dat „identische" vrede neemt geen behoefte hebben aan Entmythologisierung, en men zal hem niet kunnen weerleggen. Ten slotte eist S. voor de beide posities, voor of tegen Bultmann, gelijke (wijl relatieve) rechten op (33). Nochtans zoekt S. in het tweede deel naar een kennistheorie van de „gedifferentieerde" mens. Hiervoor leunt hij aan bij de opvattingen van Reinhold Seeberg. Volgens deze laatste wordt het religieuze niet gekend door het kategoriale „Verstand", maar door „intuïties" van de „Vernunft"; deze intuïties zijn eerder gericht op de levenswaarde dan op transcendente „Dinge an sich". Ten slotte komt alles dus op aan op een kennis der subjectiviteit, op een *auto-gnosis* (59). Het derde deel ontwikkelt de betekenis van die autognosis voor de gedifferentieerde mens. In elke act der autognosis „werkt" het transcendente (64), d.i. de persoonlijkheid die een autognostische intuïtie heeft, ervaart een wijziging in haar levenswandel: „Voor een autognostische kennistheorie is juist het existentiële der kennis constitutief" (66, n. 3). Dank zij het begrip der „identificatie" is het mogelijk de „identische" uitspraken van het mythisch geformuleerde NT in overeenstemming te brengen met een „Intuition" van een gedifferentieerde, entmythologiserende moderne geest.

Eigenlijk herneemt de auteur van deze dissertatie de posities van het idealisme (Schelling: 74), dat zich niet kan laten binden door „welthaft-gegenständliche Mittel" (40). In een zekere zin is het waar dat „werkelijkheid voor ons alleen kan zijn, wat we subjectief en individueel, d.i. door het middel van de inwendigheid en het individualisme kunnen opnemen" (Gogarten: 19). Doch anderzijds ziet S. zelf zeer goed dat het existentialisme van Bultmann precies het *Selbstverständnis* verwart met het *Seinsverständnis* (de plaats van de mens in het heelal: 24). Of zijn idealistische oplossing een gedifferentieerd aequivalent kan schenken voor de „identische" mythologie van het NT valt sterk te betwijfelen; hoogstens geldt het een voor hem relatieve waarheid. Verder kleeft er aan de radicale oppositie tussen het „mythisch" wereldbeeld van het NT (met een onbewust gemis aan onderscheid tussen wereld en ik) en de moderne subjectiviteit, iets kunstmatigs. Ten slotte vraagt de recensent zich af, of S. Bultmann goed begrepen heeft, wanneer hij hem gedreven acht door een louter philosophisch existentialisme (22) of door de bedoeling om „vorm en inhoud" in de mythus te „scheiden" (33). Maar wat hij zelf aanbrengt blijft toch symptomatisch voor het verregaande subjectivisme en scepticisme aangaande de trans-subjectieve waarde van de geloofsinhoud. J. De Fraine

M. Zerwick S.I., *Analysis philologica Novi Testamenti graeci,* Romae, Sumptibus Pontificii Instituti Biblici, 1953, 12 x 17, XV + 608 blz.

Dit boekje wil een practisch hulpmiddel zijn voor alwie het Nieuwe Testament in het oorspronkelijke Grieks wil lezen of raadplegen. Het is bestemd voor verschillende categorieën van gebruikers; vooreerst voor diegenen, die over niet meer dan een zeer elementaire kennis van de Griekse taal beschikken. Vanaf Matth. 1, 1 tot het eind van de Openbaring wordt bijna woord voor woord verklaard en geanalyseerd naar grammaticale vorm en syntactische functie, zodat ook de meest zwakke broeders overal heul zullen vinden. Maar ook voor hen, die het Grieks goed beheersen, is het een kostbaar boekje, door de zorgvuldige notering van de vele en vaak voor de betekenis zo belangrijke taaleigenheden van het Bijbelgrieks. Zoals de *Praefatio* vermeldt, is dit boekje samengesteld in navolging van Fr. Rienecker's voortreffelijke *Sprachlicher Schlüssel zum Neuen Testament,* en het volgt dan ook in veel opzichten de zelfde methoden. Toch hebben we hier niet met een Latijnse bewerking van Rienecker te maken. Zeker, het was op zich al waardevol om door middel van deze taal een „clavis" te verstrekken, die daarmee internationaal toegankelijk werd, althans voor de clerus van de Latijnse Kerk. Maar P. Zerwick heeft ernaar gestreefd, in hoge mate onafhankelijk te blijven van zijn voorbeeld. Zelf specialist in Bijbelgrieks, bewerkte hij het grammaticale en syntactische materiaal geheel zelfstandig. Voor meer volledige behandeling van allerlei taalkundige kwesties verwijzen cijfertjes in de tekst naar zijn *Graecitas biblica* (Romae [2] 1949). Voor het lexicographische materiaal, de verklaring van woorden en zegswijzen, werd Zorell's *Lexicon* ten grondslag gelegd; de vele goede eigenschappen die de gebruikers van dit woordenboek erin waarderen, vindt men hier terug. Andere bronnen werden natuurlijk niet verwaarloosd. Speciaal werd rekening gehouden met het Aramaïserende karakter van het Bijbelgrieks, zoals dat door P. Joüon in het licht is gesteld. De gevolgde tekst is die van Merk. Dat in voorkomende gevallen, evenals in Rienecker, de grens tussen taalkundige verklaring en eigenlijke exegese niet al te strak getrokken is, valt zeker niet af te keuren, gezien het practische doel. Verwijzingen naar exegetische commentaren, zoals men die in Rienecker overvloedig vindt, zijn weggelaten, om licht te vermoeden en te billijken redenen. Het resultaat is een uiterst handig boekje, van prettig formaat, goed leesbaar gedrukt op dundrukpapier. Men zou wensen dat het, naast het Griekse Nieuwe Testament, zijn plaats moge vinden, niet alleen op de schrijftafel van theologen, catecheten, predikanten en retraiteleiders, maar van al onze priesters en theologanten, en van die intellectuelen onder de leken, voor wie de Latijnse taal geen bezwaar vormt.

P. Ahsmann

P. Gaechter S.J., *Maria im Erdenleben, Neutestamentliche Marienstudien,* Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1953, 14 x 21, 260 blz., ing. Sh. 58.—.

P. G. opent zijn boek met een uitvoerige studie over de litteraire geschiedenis van de beide eerste hoofdstukken van het Lucas-evangelie. De Formgeschichte van Luc. 1 en 2 blijkt nogal ingewikkeld te zijn. Maria heeft haar gesprek met de engel en het geheim van haar maagdelijk moederschap aan Elizabeth verteld, die het weer doorgaf aan een jonge, zwijgzame vriendin, van wie de schrijver van het hebreeuwse verhaal over de kinderjaren van Christus het weer hoorde. Deze zelfde schrijver heeft ook van een joodse priester de overige gebeurtenissen uit de eerste levensjaren van Christus vernomen, terwijl deze priester zijn kennis weer ontleend heeft aan hetgeen een vriendin van Maria hem na het overlijden van de H. Maagd heeft verhaald. Het hebreeuwse geschrift ontving dan nog enkele toevoegingen, werd in het grieks vertaald en nadat nog enige aanvullingen zijn aangebracht krijgt Lucas het in handen en neemt het in zijn evangelie op. Deze studie van G. is een knappe, degelijk beargumenteerde constructie en laat na lezing de indruk na: het kan best zo geweest zijn!

Als P. G. daarna Maria's leven behandelt vanaf haar verloving tot en met de geboorte van Christus begint hij met op te merken, dat hij Maria's leven wil belichten uit hetgeen wij weten over de palestijnse toestanden en gebruiken van haar tijd. Dit doet hij dan ook zeer uitvoerig. Toch kan men zich afvragen in hoeverre Maria's handelwijze uit de toenmalige omstandigheden te verklaren is en in hoeverre Maria's daden boven de toen gewone manier van doen uitgingen. Met name lijkt ons dit te gelden met betrekking tot Gaechter's uitleg van Luc. 1, 34. Als Maria tot de engel zegt geen man te bekennen, betekent dit volgens G. enkel, dat zij niet begrijpt hoe zij moeder kan worden, daar zij nog slechts verloofd is en dus rechtens verbonden met Jozef maar nog niet met hem gehuwd, zodat zij nog geen huwelijksgemeenschap met hem mag hebben. Voor de aanname, dat Maria een gelofte van maagdelijkheid zou hebben afgelegd, biedt Lc. 1, 34 geheel geen steun. Dit is een vrij ontraditionele opvatting! Er zijn ook andere passages, die niet geheel bevredigen: de uitlegging van de geboorte van Chr. in de kribbe (125) en het tijdstip, waarop Maria haar Magnificat zong

(133). Maar veel suggesties lijken zeer waarschijnlijk. De mooiste hoofdstukken zijn o.i. die over Maria in Cana en onder het kruis. P. G. geeft hier een nieuwe bewerking van enkele oude artikelen in het Zeitschr. f. kath. Theol. en biedt een interpretatie, welke ook gevolgd wordt door P. Braun O.P.

C. Sträter

R. Balducelli O.S.F.S., *Il concetto teologico di carità attraverso le maggiori interpretazioni patristiche e medievali di I ad Cor. XIII,* (*The Catholic University of America Studies in Sacred Theology,* Second Series, n. 48), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1951, 23 x 15, XXXI + 244 blz., 3,00 Dollar.

De geschiedenis van de exegese is een de laatste jaren steeds meer beoefende tak van wetenschap. Het nut dat dergelijke studies kunnen afwerpen, niet alleen uit strikt historisch oogpunt maar voor de exegese zelf, daarvan levert deze dissertatie een nieuw bewijs. Wie de Katholieke commentaren op 1 Cor. 13 naslaat, vindt een merkwaardige eenstemmigheid in de interpretatie van het begrip *agapè*: dit wordt eenvoudig vereenzelvigd met het uit de theologie bekende begrip van de caritas als goddelijke deugd, waardoor wij God beminnen om Hemzelf en de naaste om God. Hiermee wordt dan verklaard hoe Paulus kan zeggen dat geen enkel charisma en geen enkel goed werk waarde heeft zonder de caritas — deze is immers onafscheidelijk één met de heiligmakende genade — hoe hij de caritas in één adem noemen kan met geloof en hoop en waarom zij, in tegenstelling met profetie, talen en gnosis, nooit vergaat. Dat onder de schijnbare vanzelfsprekendheid van deze interpretatie heel wat moeilijkheden schuil gaan, kan reeds een vergelijking met de protestante exegese van dit hoofdstuk doen vermoeden. De theologische achtergrond van de thomistische leer over de goddelijke deugden en over het verband tussen caritas en verdienste is daar afwezig; voor deze exegeten stelt zich in volle scherpte het probleem dat uit Paulus' text onmiddellijk naar voren treedt: heeft de agapè de medemens tot voorwerp, of God? Reflecterend op de traditionele Katholieke interpretatie moet ook de Katholieke exegeet zich wel minder gerust voelen als hij bedenkt, in hoe sterke mate deze gebonden is aan systematische theologische begrippen en structuren. P. Balducelli's boek bewijst hem een dubbele dienst. Enerzijds laat hij zien, hoe het agapèbegrip is verstaan door de verschillende commentatoren van de Vadertijd tot de XIIIde eeuw, en hij geeft daarmee een onmiskenbare bijdrage tot een zekerder interpretatie van dit begrip. Anderzijds maakt hij duidelijk, onder invloed van welke historische factoren de theologische interpretatie, in nauwe wisselwerking met de theologische leer, kon ontstaan. De schrijver heeft zich in het algemeen bepaald tot die geschriften waarin ons hoofdstuk ex professo wordt bestudeerd; een nuttige begrenzing van een toch al zeer omvangrijk onderwerp, maar die natuurlijk, zoals de schrijver zelf herhaaldelijk opmerkt, ruimte te over laat voor verdere bestudering. Het blijkt dan, dat de Griekse Vaders eenstemmig de agapè van 1 Cor. 13 hebben verstaan als naastenliefde. Maar de Latijnse traditie slaat, vanaf haar eerste inzet met Ambrosiaster's commentaar, heel andere wegen in, waarbij de Griekse opvatting zo goed als geen invloed meer heeft. Bij ieder moment van de ontwikkeling gaat de Schrijver nauwkeurig na, hoe de bepaalde opvatting van de onderhavige commentator of het betreffende tijdvak te verklaren valt. Ambrosiaster's juridische mentaliteit voert het idee van verdienste in, dat verder in de Latijnse traditie zo'n beslissende rol zal spelen. Pelagius' opvatting van de caritas als datgene wat geheel van de mens zelf komt en in zijn eigen macht ligt, staat duidelijk in verband met het geheel van de Pelagiaanse leer. Zijn invloed, ontdaan overigens van de duidelijk ketterse elementen, valt nog te bespeuren in de Carolingische tijd bij Smaragdus van St. Mihiel en Sedulius Scotus, terwijl in hetzelfde tijdvak Haymon van Auxere duidelijk tegen hem reageert. Veel dieper en blijvender is de invloed geweest van Augustinus' opvatting van de caritas-godsliefde als diepste en onontbeerlijke grondslag van het zedelijk goede, omdat zij alleen de wil het hoogste goed doet aanhangen. De auteur meent dat de grote Kerkvader tot deze opvatting kwam onder invloed van de Neo-platoonse Erôs-leer. Alle drie deze commentatoren verstaan de caritas van 1 Cor. 13 in de eerste plaats als liefde tot God. Het terrein van de Middeleeuwse exegese ligt nog goeddeels braak — een werk als dat van Spicq niet te na gesproken. Terecht heeft de auteur zich niet beperkt tot de uitgegeven bronnen, maar is hij op zoek gegaan naar handschriften; van enkele nog onuitgegeven geschriften publiceert hij uittreksels in een aanhangsel. Achtereenvolgens behandelt hij dan: de Carolingische periode, die Pelagius en Ambrosiaster volgt; Lanfrancus van Canterbury, die de formele dialectica invoert als exegetisch hulpmiddel; en het beslissende moment van het ontstaan van de *Glossae* in de XIIde eeuw. Hierin werden de interpretatie van Ambrosiaster en die van Augustinus voor het nageslacht gecodificeerd. De verdere ontwikkeling zal bestaan in het samengroeien van die beide nog naast elkaar staande elementen. De eerste *Quaestiones theologicae* werpen reeds de problemen op, die ook later een belangrijke rol blijven spelen: *inamissibilitas* van de caritas; onderlinge ver-

houding van caritas en uitwendige goede werken met betrekking tot de verdienstelijkheid; *fides informis* en *spes informis*; het tenietgaan van de scientia. De uiteindelijke synthese wordt pas mogelijk door het door St. Thomas duidelijk getrokken onderscheid tussen natuurlijke en bovennatuurlijke orde. Uit heel dit historisch overzicht valt dan een dubbele gevolgtrekking te maken. Vooreerst: het feit dat de Griekse Vaders de agapè als naastenliefde verstonden, moet groot gewicht in de schaal werpen bij de bepaling van de betekeniswaarde van dit woord. De afwijkende interpretatie van de Latijnse Vaders kan hier niet tegen opwegen, om twee redenen: vooreerst gaf de Latijnse vertaling van agapè, die aanvankelijk het Griekse woord behield maar al spoedig *dilectio* en vooral *caritas* invoerde, hier aanleiding toe. Dit argument echter behoeft herziening, zoals de Schrijver zelf vermoedt (blz. 188 noot 3), sinds het werk van H. Pétré, *Caritas. Etude sur le vocabulaire latin de la charité chrétienne* (Louvain, 1948), dat P. Balducelli niet meer heeft kunnen raadplegen. Anderzijds kan de verschillende Latijnse interpretatie met waarschijnlijkheid verklaard worden uit de aan iedere schrijver eigen historische en litteraire antecedenten. Het woord agapè gaf een specifiek christelijk begrip weer; het ligt dus voor de hand, er de betekenis van te vragen aan hen, die de directe erfgenamen waren van de apostolische Kerk. Weliswaar verzwakt de Schrijver zelf o.i. dit argument, wanneer hij ook de interpretatie van de Griekse commentatoren tracht te verklaren uit andere factoren dan hun spontaan verstaan van dit woord. Bij Chrysostomus, in deze zaak wel de kroongetuige, lijkt ons de gevoerde demonstratie overigens minder overtuigend; P. Balducelli meent dat zijn interpretatie te verklaren valt uit zijn algemene opvatting over cosmos, mensheid en christelijke zedenleer (blz. 29-31); maar is het bij deze „minst theologisch aangelegde van alle Griekse Vaders" (blz. 29 noot 46) niet minstens even waarschijnlijk dat zijn algemene visies verklaard moeten worden uit zijn exegese, als omgekeerd? Wat Origenes echter betreft, wijst de Schrijver terecht op diens uitdrukkelijke verklaring, dat hij agapè als naastenliefde verstaat omdat Paulus tot gelovigen sprak (aan wie hij dus de godsliefde niet meer behoefde in te prenten). Iets dergelijks vinden wij bij Theodorus van Mopsueste. De Schrijver zal het zeker met ons eens zijn, dat de interpretatie van de Griekse Vaders, van hoeveel gewicht zij ook ongetwijfeld is, toch geval voor geval critisch dient te worden afgewogen alvorens als exegetisch argument te kunnen gelden. De tweede gevolgtrekking, door de Schrijver met zijn gewone bescheidenheid geformuleerd, houdt in dat er, gezien de beschreven historische ontwikkeling, aanleiding toe is om de traditionele Katholieke interpretatie van 1 Cor. 13 aan een heronderzoek te onderwerpen. We mogen er het vermoeden bijvoegen, dat ook dogmatici van de arbeid van P. Balducelli zullen profiteren; het dogmatische caritas-tractaat kan bij deze historische bezinning wellicht baat vinden.

Het werk is overzichtelijk samengesteld; heldere samenvattingen ontbreken nergens; indices (namen, leer, exegese, manuscripten) en een uitgebreide bibliografie completeren het geheel. Enige kleinere opmerkingen: de stijl is helder, maar niet al te bondig. Drukfouten zijn er veel, en in de Franse en Duitse auteursnamen, titels en citaten ook fouten zonder meer. Bij de interpretatie van teksten uit de eerste eeuwen wordt soms wel wat erg scholastiek begripsmateriaal gebruikt; blz. 69-70 wordt een Pelagiaans begrip („l'azione stessa è sua") aangewend om Ambrosiaster-teksten te verklaren, waarin slechts sprake is van spontaan en vrijwillig handelen; blz. 114 wordt *mortificatio* in een IXde-eeuwse tekst, tegen de uitdrukkelijke context in, vertaald als „versterving" („mortificatio sive occisio corporis", vertaald: „nè la mortificazione nè il martirio"). Blz. 48 noot 114 kan ons de argumentatie voor de lezing καυθήσωμαι, en niet καυχήσωμαι, in het bekende Origenes-fragment niet geheel overtuigen, en wel juist wegens de context. — Dit alles doet echter aan de waarde van deze geslaagde dissertatie niet af.

P. Ahsmann

Karl STUERMER, *Auferstehung und Erwählung*, (*Beiträge z.F. christ. Theologie*, 53), Gütersloh, C. Bertelsmann, 1953, 15 x 22.5, 189 blz., ing. DM 24.—.

De hoofdtitel van dit boek beantwoordt niet juist aan de inhoud. S. begint zijn betoog met vast te stellen dat Paulus in zijn apostolische activiteit had te doen met mensen die een zeer verschillend gestructureerde godsdienst hadden, de Joden en de Grieken. Zijn predikatie van het christendom zou hij dan ook aangepast hebben aan beide groepen zodat we in zijn theologie twee aspecten kunnen terugvinden. In een eerste deel, wellicht het beste van het werk, wordt aangetoond welk een verschil er bestaat tussen de godsdienst van de Grieken en van de Joden: voor de Griek is de godheid het absolute, het hoogste wezen in de categorie van het zijn, hij heeft dus een statische, essentiële opvatting van de godsdienst, terwijl de Semiet zich God dynamisch en existentieel voorstelt, als een handelend wezen dat zijn wil meedeelt en zijn macht openbaart. Van hieruit worden in de rest van het boek die twee grondhoudingen van Paulus onderzocht: de „Joodse" vinden we vooral in Gal. en Rom., de „Griekse" in de brieven aan de Thessalonicenzen en aan de Korinthiërs.

Practisch echter wordt het onderzoek beperkt tot een vergelijking tussen Rom. en 1 Cor. S. toont ook nog aan, zeer terecht, dat men bij Paulus een juridische en een mystieke lijn kan onderscheiden: de eerste is te verklaren door zijn houding tegenover het Jodendom (het probleem van de rechtvaardiging), terwijl de tweede zich aftekent op de achtergrond van de hellenistische mystiek. Het langste en voornaamste deel van het werk (p. 70-184) is dan een systematisch onderzoek van Rom. en 1 Cor. voor de voornaamste aspecten van de heilsleer: de heilsboodschap, het oordeel, de genade, de heilswerkelijkheid, de hoop, telkens vanuit de twee bovenvermelde standpunten.

Het is zeer interessant te constateren hoezeer Paulus in zijn predikatie zich wist aan te passen aan Joden of Grieken, doch we vrezen dat de schrijver die vergelijking veel te systematisch heeft doorgevoerd. Door de voornaamste thema's van Paulus' leer te dwingen in het kader dat men overal wil terugvinden, komt men tot een reeks tegenstellingen die tamelijk kunstmatig aandoen. Zo plaatst S. de mystieke zijde van het paulinisme op de achtergrond van de hellenistische mystiek, tevens echter onderlijnt hij zeer juist hoezeer beide in de grond verschillen. Maar heeft het dan nog veel zin het dilemma Jodendom-Hellenisme hierbij te pas te brengen? Des te meer omdat de mystiek van Paulus minstens evenzeer te vinden is in de „Joodse" brieven als in de „Griekse" brieven aan de Corinthiërs. Iets dergelijks geldt b.v. ook nog voor de heilsboodschap: volgens de Romeinenbrief, zegt S. (78), is het heil tegenwoordig, volgens de brieven aan de Korinthiërs toekomstig. Nochtans lezen we Rom. 5, 9: „salvi erimus", en 2 Cor. 6, 2: „ecce nunc tempus salutis", dus juist het tegendeel; in Rom. zou het heil gevat worden door het geloof van de mens, in Cor. geschonken door de „Pistis Gottes", doch deze laatste uitdrukking komt bij Paulus nooit voor en het gebruik van het adjectief *pistos* voor God is onvoldoende om dergelijke oppositie te wettigen. Men zou nog vele andere voorbeelden kunnen geven. Wat toch niet wegneemt dat S. verschillende bijzonderheden van Paulus' theologie scherp heeft ontleed, en vele problemen juist gezien. Doch het feit dat ze in een enigszins irreëel kader worden ondergebracht heeft als gevolg dat ze meer dan eens een verkeerde belichting krijgen. Laten we nog opmerken dat de bibliographie, op één uitzondering na, alleen Duitse boeken vermeldt; voor de studie van het hellenisme hadden b.v. de werken van Festugière toch zeker niet mogen ontbreken.

I. de la Potterie

HISTORISCHE THEOLOGIE

Walter VÖLKER, *Der wahre Gnostiker nach Clemens Alexandrinus* (*Texte u. Unters. z. Gesch. d. Altchr. Lit.*, 57), Berlin-Leipzig, Akademieverlag-J. C. Hinrichs, 1952, 16 x 25, XXVIII + 672 blz.

Met deze indrukwekkende band, die de uitgever zo goed was ons nog een jaar na verschijnen toe te zenden, legt V. de grandiose sluitsteen in zijn trilogie over de spiritualiteit van Alexandrië (Das Vollkommenheitsideal des Origenes, 1931: Fortschritt und Vollendung bei Philo, 1938). Nu wil hij zich wijden aan Gregorius van Nyssa. Het werk was in 1941 voltooid, maar in de gedwongen wachtperiode heeft de auteur de nieuwere studies op dit terrein verwerkt (alleen mis ik een vermelding van de artikelen van J. Moingt in de RechScRel 1950/1). Al verschenen intussen verschillende studies over hetzelfde onderwerp, het werk behoudt zijn uitzonderlijk belang. Vooral door de imposant-brede opzet, waardoor het een groot deel van Clemens' denken bestrijkt en plaatst tegen de achtergrond zowel van de laat-hellenistische philosophie als van de leer van Philo en het oude Christendom.

De inleiding (p. 1-74) geeft een zeer welkom overzicht over de Clemens-studie tot heden. Clemens is soms verguisd als een philosooph die een dunne christenmantel heeft omgeworpen, soms gevierd als de enige vrijzinnige theoloog van de oudheid, soms ook verheerlijkt als de grote mystagoog, die zich hult in een philosophen-gewaad om door zijn tijdgenoten beter te worden verstaan. In deze laatste richting gaat ook de overtuiging van V. „Unsere eigenen Untersuchungen müssen (...) versuchen, durch die philosophische Hülle hindurchzudringen, um das Hauptanliegen des Autors aus gelegentlichen Andeutungen, Hinweisen, aus dem Vergleich verwandter Stellen zu erschliessen (...) Man muss so viel Takt und Feingefühl besitzen, um die rechte Mitte einzuhalten zwischen einer sklavischen Wiedergabe des Wortsinnes und einer gewaltsamen, phantasievollen Umdeutung. Gewiss, die Forderung des ‚d'entendre à demi-mot' ist gerade bei einem Schriftsteller wie Clemens nicht leicht zu erfüllen, und ich weiss nicht, ob ich ihr wirklich gerecht werde. Aber von Anfang an muss sie als methodischer Leitstern fest ins Auge gefasst werden." (p. 53). Aldus beschrijft V., bescheiden maar beslist, zijn werkwijze. Deze werkwijze is inderdaad delicaat. Zij bestaat hierin, dat de schrijver bij ieder onderdeel laat zien, hoe Clemens zich aansluit bij philosophische denkwijzen en termen, maar dan dit gordijn opzij schuift om de diepere achtergrond bloot te leggen, door te wijzen op de typisch christelijke trekken die aan het philosophische school-goed een nieuwe kleur geven en die in sommige passages duidelijk worden uitgespro-

ken. Voortdurend wordt dus onderscheid gemaakt tussen de eigenlijke (christelijke) ondergrond van Clemens' denken en de philosophische vormen waarin hij dit om missionaire redenen hult. Men kan huiverig staan tegenover deze methode, die in de tekst sommige elementen terzijde schuift als propagandistische aanpassing aan de tijdgeest (zij het na deze elementen ampel te hebben besproken), en andere elementen sterk naar voren haalt. Want behalve een beroep dat de auteur, soms zeer effectief, op oudere christelijke schrijvers als Irenaeus en Hermas doet, is voor deze onderscheiding van verschillende strata nauwelijks een objectief criterium te vinden. De schrijver werkt met een gevoel voor Clemens' denken, ongeveer zoals een restaurateur die in een vaak overgeschilderd schilderij aan kleur of toets de eigen hand van de meester erkent. Zulk een methode laat bij de lezer een soort sceptische twijfel, tot zich langzaamaan de sterke eenheid begint te openbaren van het Clemensbeeld, dat aldus wordt blootgelegd. Wat V. naar aanleiding van de verhouding tussen geloof en gnosis zegt, dat „unbeschadet kleinere Spannungen die Anschauung des Clemens klar und in sich geschlossen ist" (p. 370), blijkt te gelden voor vrijwel ieder onderdeel. Deze diepere eenheid der gedachten, die men aan de hand van de schrijver geleidelijk ontdekt onder de bonte schakering van door verschillende contekst beïnvloede vormen, lijkt mij de beste rechtvaardiging der gevolgde methode. Want men kan Clemens afdoen als een oppervlakkig eclecticus, maar vele passages getuigen van een denkkracht en diepte aan inzicht, die met zulk een oppervlakkig eclecticisme niet te rijmen is. Er móét dus een diepe eenheid schuilen in Clemens' verbijsterende werk. De schrijver zegt ergens, nooit te hebben geloofd in de theorie van de „Hellenisierung des Christentums" (p. 352). Wat Clemens aangaat, heeft zijn werk inderdaad bewezen, dat hier het Christendom zich niet in het Hellenisme oplost, maar zich de rijkdommen van het griekse denken eigen maakt zonder zichzelf te verzaken. De schrijver zou wellicht liever zeggen: hier is een Christendom, dat zich met de Grieken Griek maakt om de Grieken te winnen. Want voortdurend wijst hij op het missionaire, propagandistische karakter van Clemens' aanpassing aan de platoonse en stoïcijnse wijsbegeerte. Hier schuilt echter een probleem, dat onopgelost blijft, omdat V. zich niet duidelijk uitspreekt over de aard van de Stromateis. Uit bijna iedere bladzijde van dit boek blijkt, dat Clemens in dit werk veel intenser gebruik maakt van philosophische „Hilfskonstruktionen", dan in de Protrepticus of de Paedagogus. Indien dus deze philosophische ontleningen een propagandistisch-missionair oogmerk hebben, volgt dat de Stromateis bij uitstek voor de heidenen bestemd is. Maar hoe dan te verklaren, dat juist zij ook de hoogste, mystieke toppen van het Christendom schijnen te bespreken? Ofwel men zal (met A. Knauber, in: Trier.TheolZts 60, 1951) de Strom. als voor buitenstaanders bestemd moeten beschouwen, en dan consequent de schijnbare zinspelingen op hogere vormen van christelijk leven als illusoir beschouwen; ofwel men moet de aanpassing aan het Griekse denken niet uitsluitend zien als een propagandamiddel, doch allereerst als een principiële instelling, waardoor Clemens het Christendom ook voor de gelovigen bewust in een wijsgerig kleed hult. Dit dilemma wordt ons door heel Völkers studie opgedrongen, maar niet onder ogen gezien. Zolang Prof. Knauber zijn argumenten niet heeft gepubliceerd, neig ik tot het laatste antwoord. Maar dan is ook de band tussen gnosis en philosophie inniger dan V. beschrijft. Dan is philosophie meer dan een scholing van de geest, een wapen in de propaganda of een nuttig tijdverdrijf (p. 350v), maar een onontbeerlijk hulpmiddel voor het voortdurend zoeken en altijd nieuw vinden van de diepste kern van het Christendom, waardoor de gnosticus wordt gekenmerkt. Hierbij een suggestie: mag een tekst als Strom. I 20/3 niet gezien worden in het licht van Origenes' streven naar het opbouwen van „unum corpus" doctrinae (Princ. I praef. 10)?

Nog een kort overzicht van de inhoud van het werk. Hoofdstuk IV bespreekt de gnosis zelf (p. 301-445), waarbij gewezen wordt op het complexe karakter van dit begrip, dat inzicht in de diepere zin van de Schrift betekent, kennis van de wereld der noëta, en in zijn hoogste graad schouwing Gods. Hoofdstuk V (p. 446-609) behandelt de gnostische deugden. Vooral echter willen wij wijzen op verschillende thema's, die in de voorafgaande hoofdstukken worden behandeld ter voorbereiding van de leer over de gnosis, en die men wellicht niet direct in dit werk zou zoeken. Eerst wordt aangetoond, hoe sterk bijbels en personalistisch het Godsbegrip van Clemens is (p. 77-97), die God bovenal als liefde beschouwt. Goede bladzijden worden gewijd aan de mens als beeld Gods (p. 109-115; zie ook p. 161 en p. 257v), en aan de synergistische opvatting van de verhouding tussen genade en vrijheid (p. 115-126). Bijzonder geslaagd is in de paragraaf over de zonde (p. 127-144) de bewijsvoering, dat onder een overvloedig gebruik van philosophische begrippen toch het christelijk grondbegrip schuilt van de zonde als ongehoorzaamheid tegen God. Zowel in de strijd tegen de hartstochten als in de verzaking aan de wereld is voor Clemens het eigenlijke motief de liefde tot God (p. 187, 193). Zeer goed wordt de paradoxale instelling van Clemens beschreven tegenover de goederen van deze wereld: enerzijds wereldverzaking

(p. 188-194), anderzijds positieve waardering (p. 195-219); toch wil ik opmerken, dat deze houding wellicht minder op rekening gesteld moet worden van de halfslachtigheid van Clemens' persoonlijkheid (p. 203, 218), maar dat zij een poging is om het authentiek katholieke beginsel te verwoorden: katholieke ascese verzaakt aan de wereld, niet omdat deze slecht is, maar om dit eindige goed te offeren aan een hogere liefde; en katholieke wereld-openheid berust op een bereidheid aan de wereld te verzaken. Het is de tragiek van Origenes' invloed, dat hij dit evenwicht niet wist te bewaren, waarvoor Clemens soms zeer gelukkige uitdrukkingen wist te vinden. Daarnaast zijn er in dit rijke boek nog vele andere zaken te vinden. Een solieder en evenwichtiger samenvatting van de hoofdthema's van Clemens' theologie bestaat niet. Daarom betreur ik, dat de schrijver ook niet een alphabetische inhoudsopgave heeft geboden. Daardoor dwingt hij ongetwijfeld de lezer, tot diens voordeel, het gehele werk te lezen: wie zou bijv. onder het woord *theopoiésis* een uitstekend overzicht vermoeden over de verschillende verklaringen gegeven aan Clemens' leer over de eucharistie (p. 598vv)? Maar hij bemoeilijkt het terugvinden van alle schatten: op het geheugen van de moderne mens dat met zoveel leesstof overstroomd wordt, is moeilijk te bouwen. Een kostelijke illustratie daarvan is, dat op p. 159 en p. 357 twee uitgebreide noten van dezelfde strekking en met hetzelfde materiaal gewijd worden aan eenzelfde thema!

P. Smulders

E. M. Buytaert O.F.M., *Eusèbe d'Emèse, Discours conservés en latin, Textes en partie inédits,* I, *La collection de Troyes,* (*Spicilegium Sacrum Lovaniense, Etudes et documents,* 26), Louvain, Spicilegium S. Lov., 1953, 16.7 x 25.5, LV + 379 blz.

Zowel door voorafgaandelijke detailstudies als door zijn omvattende, algemene studie over Eusebius van Emesa („L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Emèse. Etude critique et historique, Textes", Louvain, 1949) had P. Eligius M. Buytaert reeds hoogst verdienstelijk werk gepresteerd voor de bekendmaking van deze auteur. De Patristici zullen dan ook met vreugde deze uitgave van nog voor een groot deel onuitgegeven teksten begroeten, daar de kennis ervan moet toelaten dieper door te dringen in de trinitarische en christologische doctrines der semi-ariaanse middens rond 330-360. Met de uitgave, door Dom Wilmart O.S.B. reeds in 't vooruitzicht gesteld vóór 1940, maar door de dood van deze verhinderd, wordt nu aldus een aanvang gemaakt. Onnodig hier aan toe te voegen dat deze uitgave beantwoordt aan al de strenge kritische eisen van de collectie „Spicilegium sacrum Lovaniense" en bijgevolg warme aanbeveling verdient.

J. De Munter

St. John Damascene, *Dialectica, Version of Robert Grossetete,* edited by Owen A. Colligan O.F.M., (*Franc. Institute Publ., Text Series,* 6), New York, The Franciscan Institute, Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 15.5 x 22.5, VIII + 63 blz.

Deze handige en keurige uitgave biedt de geschiedschrijvers van de M.E. wijsbegeerte en theologie een welkome aanvulling bij de andere, tot de M.E. overgekomen werken van de H. Joannes Damascenus. Welke invloed dit opusculum heeft uitgeoefend op de latijnse scholastiek dient nog zorgvuldig opgespoord; ondertussen laat reeds het doornemen alleen van deze „Dialectica" dadelijk vermoeden hoe langs Joannes Damascenus de aristotelische kategorieën en de hiermee verbonden drang naar en behoefte aan scherpe definities een machtige greep hebben moeten uitoefenen op de latijnse M.E. scholastiek, zowel in de wijsbegeerte als in de theologie.

J. De Munter

Das Konzil von Chalkedon, Geschichte und Gegenwart, herausgegeben von Aloys Grillmeyer S.J. und Heinrich Bacht S.J., II, *Entscheidung um Chalkedon,* Würzburg, Echter-Verlag, 1953, 15 x 23, XIV, 967 blz., linn. DM 50, gecart. DM 46, bij intekening DM 40, gecart. DM 36.

Deze tweede band van het grote herdenkingswerk van het Concilie van Chalcedon is nog tweehonderd bladzijden omvangrijker dan de eerste, en bladzijden die volgeladen zijn. De band omvat drie secties: Chalcedon als „geschichtliche Wende", Chalcedon en het kerkelijke leven, Chalcedon en de latijnse theologie tot en met de hoogscholastiek. De eerste sectie is onderverdeeld in drie groepen. Eerst wordt het optreden van de drie grote machten in de strijd om Chalcedon beschreven: de Pausen van Leo tot Hormisdas (Fritz Hofmann), de Byzantijnse keizers (Rh. Haack O.S.B. en P. Goubert S.J.), en — in een zeer oorspronkelijke en omvangrijke studie — het Oosterse monnikenwezen, dat de rol speelt van bemiddelaar tussen de hoge gezagsdragers en het volk, en zo aan de strijd het hartstochtelijk karakter geeft (H. Bacht S.J.). De tweede groep zet uiteen, hoe de strijd rond Chalcedon voerde tot de afscheiding van verschillende Kerken: Kopten (M. Cramer en H. Bacht), de Jaco-

bitische Kerk (A. van Roey), de Armeense Kerk (Vahan Inglisian C.M.); het ontstaan van de Koptische Kerk kon slechts gedeeltelijk behandeld worden, enerzijds door het gebrek aan betrouwbaar materiaal, anderzijds doordat de bewerker ervan, Enrico Cerulli, tot Italiaans gezant in Teheran werd benoemd. Ook de invloed van het Monophysitisme in Arabië werd niet behandeld. Als slot van deze groep behandelt G. Hofmann S.J. de plaats van het Concilie van Chalcedon in de herenigingspoging van het Concilie van Florence. Een derde groep behandelt tenslotte de invloed van Chalcedon op de verhoudingen tussen Rome en Byzantium (Th. O. Martin, E. Herman S.J., A. Michel). Vooral de laatste bijdrage over de strijd tussen de petrinische en de caesaropapistische opvatting der Kerk is zeer belangrijk. De tweede sectie, gewijd aan de invloed van het Concilie op het godsdienstig leven, omvat studies over zijn betekenis voor monnikenwezen en clerus (L. Ueding S.J.), over zijn invloed op de monophysitische en de romeinse liturgie (H. Engberding O.S.B. en Th. Schnitzler), over het feest van het Concilie van Chalcedon in de byzantijnse liturgie (A. Salaville A.A.) en over de iconographie van het Concilie (A. M. Schneider). De derde sectie tenslotte behandelt de invloed van Chalcedon op de latijnse theologie. De reeks wordt geopend door een bijdrage van G. Bardy over de weerklank van de grote strijd in het Westen tot het jaar 518. Hierop sluit aan een studie over de verhouding tussen Chalcedonisme en Neo-Chalcedonisme in de theologie vanaf Boëthius tot en met Gregorius de Grote (A. Grillmeyer S.J.). De plaats van het Concilie in de adoptianistische strijd der achtste eeuw wordt besproken door J. Solano S.J., terwijl tenslotte de invloed van het Concilie in de vroeg- en de hoogscholastiek wordt geschilderd respectievelijk door L. Ott en I. Backes. Als aanhangsel is een zeer gedetailleerde en zeer waardevolle chronologische tabel van de geschiedenis rond het Concilie (vanaf 422 tot 564) samengesteld door A. Schönmetzer S.J.

Het zou vermetel zijn, wilde een recensent een oordeel vellen over deze ongelofelijke inhoudsrijke en gevarieerde band. De namen der verschillende bewerkers, bijna allen beroemdheden op hun terrein, zijn een betere garantie voor de waarde van het werk dan alles wat ondergetekende erover zeggen kan. Hier is door de samenwerking van geleerden uit vele landen een monument geschapen, dat ongetwijfeld gedurende tientallen jaren niet overtroffen zal worden, en dat voor de kerkhistoricus vooral, maar ook voor de geschiedenis van dogma en theologie onmisbaar is. Aan uitgever en redacteurs, die nu volop bezig zijn het derde deel voor te bereiden, dat de Christologie van de verschillende christelijke Kerken moet behandelen, onze beste wensen voor de voltooiing van hun gigantisch werk. P. Smulders

H.-M. Diepen O.S.B., *Les trois Chapitres au Concile de Chalcédoine. Une étude de la christologie de l'Anatolie ancienne,* (*Les éditions de S. Michel*), Oosterhout (Pays-Bas), 1953, 19 x 29.5, 128 blz., f 12,—.

Dom Diepen, die zich als bestrijder der Assumptus-Homo-theologie van Déodat de Basly reeds bekendheid heeft verworven, onderzoekt in dit werk de historische precedenten dezer theologie, nl. de christologie, die heerste in het patriarchaat van Antiochië in het begin der vijfde eeuw. Hij zet deze theologie uiteen, laat zien hoe zij afgewezen werd te Chalcedon en hoe paus Leo waarschijnlijk grote invloed heeft gehad op de formuleringen van Chalcedon. Waar dom Diepen de meningen zijner tegenstanders behandelt, is hij zeer streng in zijn oordeel. Een figuur als Theodorus van Mopsueste, die tegenwoordig sommigen (Devreesse) geheel zouden willen rehabiliteren, wordt door hem absoluut als objectiefketters in zijn theologie afgewezen. Men moet inderdaad voorzichtig zijn en niet een persoon, die altijd van ernstige dwaling verdacht geweest is, zo maar en zonder degelijke bewijzen vrij willen pleiten. Maar toch vraagt men zich af, of de opmerking van dom Diepen „pour ces temps reculés . . . toute définition trop technique . . . serait un anachronisme" (26) niet enigszins op een onvolmaaktheid van zijn eigen werkmethode wijst. Kan het niet zijn, dat Theodorus in een tijd, waarin nog niemand onze scherpe formuleringen had, de substantiële eenheid van Christus „dunkel geahnt" heeft (Grillmeier, in: Chalkedon, Geschichte und Gegenwart I 149)? Ook bij andere passages vraag ik mij af, of Diepen niet iets te streng is in zijn oordeel. Als Ibas van Edessa weigert te belijden, dat het „Leven gestorven is", ziet Diepen hierin onmiddellijk een afwijzing van de communicatio idiomatum (93). In het geheel der theologie van Ibas is dit ook wel juist. Maar toch kan men ook terecht deze formulering weigeren te aanvaarden: de formule is juist als zij betekent: de Levende is gstorven; zij is onjuist als men verstaat: het Leven, dat is de godheid, is gestorven. De afwijzing van de assumptus-homo theologie zou o.i. sterker geweest zijn, als Diepen alles wat in deze theologie goed uitgelegd kan worden, ook in orthodoxe zin interpreteerde. Het tweede en voornaamste deel van het boek, dat over het concilie van Chalcedon handelt, is zeer interessant. Diepen laat zien, dat er geen sprake is van een tegenstelling tussen de concilies van Ephese en Chalcedon en dat de vaders van Chalcedon geenszins anticyrilliaans waren. Integendeel, de leer van Cyrillus en het concilie van Nicea werden als

normen van de orthodoxie beschouwd. Alleen terminologisch wordt de theologie van Cyrillus vervolmaakt („in twee naturen").

De theologie moet dom Diepen dankbaar zijn voor zijn doorwrochte studie.

C. Sträter

Ernst VON HIPPEL, *Die Krieger Gottes, Die Regel Benedikts als Ausdruck Frühchristlicher Gemeinschaftsbildung*, 2. Aufl., Paderborn, Ferd. Schöningh 1953, 15.6 x 23.4, 102 blz., ing. DM 6.20.

De eerste uitgave van dit boek verscheen in 1936. Hoewel zelf buiten de Katholieke Kerk blijvend, zocht S. juist daar de oplossing voor een ware vorming tot gemeenschapszin, zoals de Regel van de Heilige Benedictus die biedt. Sindsdien, tot die Kerk overgegaan, kon hij zich die geest nog meer van binnen uit eigen maken en de ware innerlijkheid van de Orde vatten. Slechts een juist begrip van de plaats die de mens inneemt in de kosmos, van zijn essentiële verhouding tot God, maken het ook mogelijk een instelling te begrijpen waarin zowel persoonlijke als ook gemeenschappelijke en hiërarchische momenten dooreengestrengeld zijn. Zo behandelt S. dan de Benediktijnse Regel in zijn menigvuldige facetten en ontdekt hij wat Benediktus aan christelijke grondregelen legde in zijn opvatting over gemeenschapsleven, gebed, arbeid en liefde. Dit alles wordt gesteund door passende aanhalingen uit de Regel. Wie dit boek leest, ontmoet er een nieuwe wereld van religieuze bezieling en zal, doorheen de eigen geest van Benedictus' Regel, ook beter de diepe nood van onze tijd aanvoelen.

J. Beyer

Elisabeth VON SCHMIDT-PAULI, *Bernhard von Clairvaux, Lebensbild*, Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1953, 16 x 22.5, 435 blz., DM 16.80.

S. heeft zich in het Katholieke Duitsland een grote bekendheid verworven door verschillende publicaties op godsdienstig terrein. In het jubeljaar van St. Bernardus' afsterven heeft zij het hare er toe willen bijdragen om het leven van deze grote heilige in brede kringen bekend te maken. Haar boek is niet een historische biographie in de strikte zin, maar ook geen historische roman. Zij heeft zich in de bronnen ingeleefd, de werken van de heilige aandachtig bestudeerd en daaruit heeft ze getracht Bernardus' levensbeeld de lezer zo dicht mogelijk van nabij voor te stellen. De geestelijke ontwikkeling van Bernardus als ook de grote gebeurtenissen van zijn tijd worden ons door talrijke citaten uit brieven en gezegdes van de Abt van Clairvaux en uit uitspraken van tijdgenoten zo beschreven, dat de lezer dit wonderbare leven van nabij meebeleeft.

De stijl is naar mijn oordeel wat gewild poëtisch en zal in onze streken misschien niet zo in de smaak vallen.

P. Grootens

SINT BERNARDUS, *Voordrachten gehouden aan de R.K. Universiteit te Nijmegen bij gelegenheid van het achtste eeuwfeest van zijn dood*, Utrecht-Antwerpen, Het Spectrum, 1953, 14.5 x 22.5, 151 blz., f 4.90.

Prof. Dr R. R. POST opent deze beschouwingen met een overzichtelijke inleiding, waarin hij wijst op de zwakte van het Duitse Rijk in de periode van Bernardus' openbaar optreden, op de nog geringe macht van de koning in Frankrijk, die echter juist toen begon met de steden op te werken ten detrimente van de grote feodale heren, op Italië met het toen bloeiende Noormannenrijk in het Zuiden (gevaar voor het Duitse en het Byzantijnse Rijk) en met de terroriserende adelsgeslachten in Rome, die beslisten over de pauskeuze, eindelijk op de kruisvaardersstaatjes in het Oosten en de val van Edessa, die leidde tot de tweede, door Bernardus gepredikte, kruistocht. In markante trekken, tekent Post de sterke drang naar het kloosterleven (400 nieuwe Cisterciënserkloosters tijdens de 40 jaren van Bernardus' kloosterleven, behalve nog de Praemonstratensers vanaf 1120 — natuurlijk niet 1220 (blz. 13) — en andere Orden, waaronder met uitgesproken militair karakter, wier lof Bernardus verkondigde; ook de interne missiedrang (met niet geheel onbedenkelijke methodes) in Oost-Europa, die mede verklaard wordt door de vrees voor een naderende *Untergang des Abendlandes* en een zich ook in nieuwe ketterijen openbarende overspannen godsdienstigheid. In het brandpunt van deze religieuze levenskracht, Frankrijk, openbaarden zich ook de nieuwe methodes in de bouwkunst (Gotiek) en in de wetenschap, die zich van de kloosterschool verplaatste naar de kapittelscholen in de steden, meer kritisch en dialectisch werd en het probleem aan de orde stelde hoe geloof en wetenschap zich verhouden. Hier kon Bernardus, die zelf niet dialectisch of theologisch voldoende geschoold was, zich niet meten met Abaelardus.

Na deze introductie in de tijd, volgen studies over Bernardus zelf, Prof. HERMESDORF schrijft over zijn patroon en het rechtsleven van zijn tijd (de twee zwaarden!) waarin Ber-

nardus èn als theoreticus èn als scheidsrechter zo vaak heeft ingegrepen, dikwijls grimmig waar hij met advokaten te doen kreeg. „De liefde maakte hem tot een bezetene voor de justitia" (blz. 33).

Lector SMITS V. WAESBERGHE S.J. ontleedt het beeld van de mens bij S. Bernardus, vnl. aan de hand van het tractaat De gratia et libero arbitrio, inzonderheid zijn theologische, niet-wijsgerige begripsbepaling van de drievoudige vrijheid van de wil. In noot 3 op blz. 61 trekt schr. een parallel met een tekst uit de Geestelijke Oefeningen van S. Ignatius; de studie biedt aanleiding tot het trekken van vele vergelijkingen.

Prof. ASSELBERGS behandelt S. Bernardus en de literatuur met de verve van de zielsverwante taalkunstenaar en erudiet; prof. Christine MOHRMANN de taal en stijl van Sint Bernardus, met vele interessante wetenswaardigheden over het dualisme in het middeleeuws latijn (de schooltraditie berustte primair op het profane latijn, de traditie van de Kerk ging terug op het Oud-christelijk idioom; vandaar twee auctoritates: divina èt Donati; blz. 107). Het latijn van de 12e eeuw heeft alle schoolsheid afgelegd en is tot soepel instrument van literaire schepping geworden. Door de kracht van Bernardus' mystieke bezieling steeg het tot een hoogte, zoals het nog zelden bereikt had. Een studie van Prof. SCHELLEKENS over de liefde bij S. Bernardus en S. Thomas van Aquino geeft in hoofdzaak de opinies weer van Rousselot, Gilson en Simonin, en niet schrijvers eigen mening, gelijk hij uitdrukkelijk zegt. Prof. Zach. ANTHONISSE, de enige Capucijn ten onzent met een familienaam, behandelt B. en de Byzantijnse liturgie, waarvan de heilige vooral indirect de invloed onderging.

Deze fraai verzorgde bundel is boordevol rijke gedachten en verrassende uitzichten.

J. Tesser

A. M. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik,* II. Teil, *Die Lehre von Christus,* I. und II. Band, Regensburg, Fr. Pustet, 1953 en 1954, 17 x 24, 377 en 391 blz., geb. per band DM 25.50.

Mgr. A. M. Landgraf heeft de moderne theologie het onschatbare voordeel bezorgd een nogal praktisch overzicht te bezitten van grote stukken uit de Vroeg-Scholastiek. Met onvermoeide ijver heeft hij de theologische arbeid uit die tijd tot in de vele „kleine Seitengassen jener Theologie" verzameld. Nog niet tot synthese. Hij vergenoegt zich grotendeels de vele door hem geschreven artikelen, in talloze tijdschriften verspreid, in zijn meeste hoofdstukken op te nemen. Het tweede deel stelt ons meerdere détailkaarten ter hand uit het nog te weinig bekende Christologisch gebied. De eerste band bekomt een zekere interne eenheid vanuit het grote hoofdstuk over de Hypostatische Vereniging. Uitgaande van de patristische ziel-lichaam-vergelijking ontwikkelt zich het theologisch inzicht van die tijd vooral in de richting, die later de scotistische zal genoemd worden: historische of juridische oplossing, ofwel ook het zg. christologische Nihilianismus van Lombardus, door Alexander III veroordeeld. Volgen verschillende détailvragen: vooral het Augustijns axioom: „verbum assumpsit carnem mediante anima"; de vraag of Christus een schepsel was, of hij mens is gebleven „in triduo mortis", en of hij onzondig was. De leer van de sterfelijkheid van Christus krijgt ook een bredere uitwerking. Dit hoofdstuk is vooral belangrijk om de theologische methode van die tijd te achterhalen: steeds uitgaande van de „auctoritates" uit Schrift en Traditie, opvallend zelden aanleunend bij de uitspraken van het Leergezag, worstelen de verschillende scholen met de wapenen van de dialektiek om een juist evenwicht te vinden tussen Christus' vrijwillige en tevens noodzakelijke sterfelijkheid. De tweede Band stelt nog enkele christologische problemen voor, waaruit het delicate onderwerp van de kennis van Christus uitvoerig behandeld wordt. Volgens L. kon de Vroeg-Scholastiek eigenlijk het probleem niet aan. Hugo van St Victor en zijn school staat met een slechte toepassing van de „communicatio idiomatum" in deze zaak tegenover Abaelardus en zijn volgelingen. Alles draait rond enkele teksten van de Schrift, en het van Ambrosius geërfde axioom: „quidquid habet Filius Dei per naturam, habet Filius hominis per gratiam". Lombardus en Stephan Langton komen niet veel verder, alhoewel interessante standpunten worden geopend vanuit de vraag over de menselijke „experientia Christi". Na een korte behandeling van de kultus van Christus' Mensheid (Latristen tegen Dulisten, zonder eigenlijk te vallen in Nestorianisme), gaat L. over naar de Redemptieleer. De twee voornaamste hoofdstukken handelen over Christus' verdienste (waarover aanvankelijk de meest verscheiden meningen werden naar voren gebracht) en Middelaarschap. Voor dit laatste punt is het Lombardus, die de vraag scherp stelt. Eenzaam staat de mooie leer van Hugo van St Victor, die het Middelaarschap van Christus onderzoekt in het wezen van het Mystiek Lichaam. Deze twee Bände worden besloten door een uitvoerig namenregister.

De rustige eruditie van L. behoeft niet meer te worden geprezen. Nochtans zouden wij graag bij gelegenheid wat meer horen over centrale problemen van theologische terminologie: wat betekenden de woorden „fides" en „haeresis"; welk was het gezag van de „decreta

Pontificum" (Wordt iets dergelijks beloofd in I, blz. 135 noot 85?): welke was de waarde van de „pia credulitas" in de bezinning op het geloofsgegeven in deze zo weinig bekende, maar theologisch ten slotte zo actieve en voor de volgende eeuwen zo belangrijke tijd.

P. Fransen

Damascene WEBERING O.F.M.Cap., *Theory of Demonstration According to William Ockham,* (*Franciscan Institute Publ., Philosophy Ser.,* 10), St. Bonaventure, The Franciscan Institute, 1953, 15.5 x 22.5, XII + 186 blz.

De wijze, waarop Ockham zich de fundamentele stellingen van Aristoteles' Analytica Posteriora heeft eigen gemaakt en in zijn eigen „wetenschapsleer" ingewerkt, wordt hier helder gedemonstreerd. Een Ie deel bespreekt de eigen aard der apodeiktische wetenschap en wordt als volgt onderverdeeld: de eigen aard der bewijsvoering (h. I), de termen van het apodeiktische syllogisme (h. II), de proposities van dit syllogisme (h. III), de eigenschappen van die proposities (h. IV). Een 2e deel behandelt het objekt van die apodeiktische wetenschap: bewijsbaarheid van de existentie (h. V), item van de definitie (h. VI), van het „attributum proprium" of „passio" (h. VII, de vraagstelling „propter quid" en het causaliteitsprobleem (h. VIII). De auteur meent te mogen besluiten dat het oordeel van onze west-europese geschiedschrijvers (De Wulf, Gilson, Maréchal, enz.) omtrent het kapitale punt van de niet-bewijsbaarheid bij Ockham door de zuivere wijsbegeerte van het bestaan van God en van zijn voornaamste attributen radikaal dient herzien te worden. We denken van niet: Ockham is Aristoteles en het aristotelisme in dit alles slechts uiterlijk tot op zekere hoogte getrouw geweest, want ingevolge zijn nominalistische instelling ontwikkelt hij de aristotelische in zulk een perspectief dat het hem onmogelijk wordt een echt bewijs van Gods bestaan op te bouwen; Ockham's poging om zulk een bewijs uit te bouwen vanuit het „conservari in esse" moet van zijn nominalistisch perspectief als even ongeldig verklaard worden als de andere bewijzen. Onmogelijk dit zware vraagstuk binnen het bestek van een recensie te bespreken; we noteren echter dat dit meningsverschil ons niet mag verhinderen deze studie van P. Webering naar waarde te schatten.

J. De Munter

Hans STORCK, *Das allgemeine Priestertum bei Luther,* (*Theologische Existenz Heute,* N.F., n. 37), München, Chr. Kaiser, 1953, 15.5 x 23, 55 blz., ing. DM 2.50.

Met buitengewone helderheid analyseert S. de leer, die Luther voorhield nopens het algemene Priesterschap der gelovigen. Dit doet hij naar haar twee voorname aspecten: coram Deo, en, coram hominibus, met als slot een vergelijking van de twee standpunten. Coram Deo, is het Koningschap en het Priesterschap van de gelovigen gefundeerd op Luther's Rechtvaardigheidsleer. In die zin bezit elke gelovige de sleutelmacht, in zover elkeen het Woord mag prediken. Coram hominibus zijn alle mensen volwaardig priester. Slechts een speciale opdracht in de gemeente zelf, en dit in dienst juist van het Woord, zal uit de gemeente enkelen beroepen en aanstellen voor de prediking van het Woord. Als priester is iedereen ook offeraar, d.i. ieder draagt de zonden van de mensen. Al wijst S. in zijn inleiding op het feit, dat deze leer van Luther nogal omstreden is, daar men de indruk heeft, dat hij na de beweging van de „Schwärmer" er veel minder over heeft gesproken, toch gaat hij op de grond van deze historische evolutie niet in. Deze heeft toch haar belang.

P. Fransen

Bernard BOTTE O.S.B. en Christine MOHRMANN, *L'Ordinaire de la Messe, Texte critique, traduction et études,* (*Etudes liturgiques,* n. 2), Louvain, Centre Liturgique, Abbaye du Mont César, 1953, 16.5 x 26.5, 152 blz., ing. 90 B. frs.

Onder de leiding van Dom B. Bottè der abdij van Keizersberg, die zich reeds in 1935 vedienstelijk had gemaakt door zijn kritische uitgave van de romeinse kanon, en van Mej. Chr. Mohrmann, professor aan de Universiteit van Nijmegen en heden ten dage een der beste kenners van het oud-kerkelijk Latijn, bezorgt ons een hele ploeg vooraanstaande liturgisten uit de „Centre de pastorale liturgique" in dit werk een keurig verzorgde en degelijk verantwoorde franse vertaling van het „Ordinarium" der latijnse mis. Onderaan de latijnse tekst op het linkerblad worden de voornaamste tekstvarianten opgegeven en onderaan de franse vertaling op het rechtse blad komen de eigenlijke nota's voor, die de vertaling rechtvaardigen of de tekst toelichten. Twee inleidende studies: een bondige, substantiële geschiedenis van onze misgebeden door Dom Botte en een overzicht van het ontstaan en de ontwikkeling van het Latijn als liturgische taal door Mej. Mohrmann, gaan de vertaling vooraf. En na de vertaling geven beide auteurs ons nog een ganse reeks excursussen ten beste, die inderdaad te lang waren geweest om als voetnota's te worden opgenomen. I. Amen, II. Punctuatie der Praefatie, III. Majestas, IV. Illibatus, V. Rationabilis,

VI. Locus refrigerii, VII. In unitate Spiritus Sancti, VIII. Pietas, IX. Ite Missa est. Aan liturgisten, priesters en ook gewone gelovigen, die hun mis liturgisch willen beleven, weze dit werk ten zeerste aanbevolen: het zal én hun liturgische kennis én hun godsvrucht verrijken.

J. De Munter

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Claude WELCH, *The Trinity in Contemporary Theology*, London, SCM Press, 1953, 14 x 22.5, XIII + 313 blz., geb. 18/.

Hans Asmussen stelde voor enige tijd in een manifest aan zijn kerk de volgende vraag: hoe komt het dat bij ons het terzijde schuiven van het Trinitarische dogma wordt beschouwd als een „Kavaliersdelikt"? Bij Welch kunnen wij zien, in hoever dit waar is. In een eerste deel geeft hij een meesterlijk overzicht over de wijze, waarop de „Aufklärung" dit centrale dogma, dat het Christendom altijd heeft opgevat als een unieke schat, waardoor het van alle andere godsdiensten in wezen is onderscheiden, grondig heeft ondermijnd. Vooral de Bijbelcritiek, maar ook het anthropocentrisch sentimentalisme van Schleiermacher, de dialektiek van Hegel en het wantrouwen van Ritschl tegenover elke theologische speculatie, hebben dit dogma weggevaagd van de religieuze kaart van het XIXde-eeuws Protestantisme. De moderne tijd heeft hier, God zij dank, verandering in gebracht. Voorzeker blijft de vrijzinnige stroming in dezen nog zeer krachtig, vooral door een wantrouwen tegenover elke speculatieve theologie, en een afwijzen van een dogmatisch gezag. Nochtans merkt men in brede kringen een keren van het getij. S. beschouwt dan de Fundamentalisten en de R.K. theologie, die hij over één kam scheert, omdat beiden de Schrift oncritisch beschouwen, bij voorkeur van een abstract dogma uitgaan om zo te komen tot de religieuze waarheid, en autoritair dit dogma opleggen. Terloops gezegd: S. is een der weinigen uit de Reformatie, die de R.K. speculatieve theologie in alle ernst tracht te begrijpen. Hij begaat slechts één fout: zijn zegslui zijn meest klassieke handboeken, waar men natuurlijk praktisch geen vernieuwing kan bespeuren langs de kant van de positieve theologie. Hij kent alleen Klein, Downey, Penido en Pohle-Preuss, en weet niets van de invloed van Lebreton en de Regnon en zovele anderen. Hij schijnt al te zeer gebiologeerd te zijn door wat in de U.S.A. van R.K. zijde werd vertaald en gelezen wordt, terwijl toch de moderne acquisities van de R.K. Bijbeltheologie bij hen nog niet ten volle zijn doorgedrongen. Verder geeft hij een overzicht van verscheidene Protestantse werken, die op een of andere wijze betrekking hebben op de Triniteit. Hij schenkt vooral zijn aandacht aan de Anglikaanse traditie, zoals deze te vinden is, in zekere mate althans, bij Dorothy Sayers (analogie vanuit de creatieve akt van de Kunst), maar vooral bij L. Thornton, C. C. J. Webb, en L. Hodgson, en in de U.S.A. bij Ch. Lowry („social analogy: from trinity to unity"): ook bij Whale („psychological analogy: from unity to trinity"). In een volgend meesterlijk hoofdstuk onderzoekt hij de „haast R.K. leer" van K. Barth en D. M. Baillie. In zijn laatste hoofdstukken, stelt hij zijn eigen mening op. Wij resumeren deze uit de gegevens van het gehele boek. Vooreerst is de Triniteitsleer dé „archè" van het christelijk geloof. Dit is het niet, en voortdurend drukt W. hierop, als een constructie en synthese van losse stukken uit de Revelatie, waarvan Brunner („Schützlehre") en Knudson (dramatisch symbool), en in het algemeen de „social Trinity"-leer de exponenten zijn. Het geloof én de leer van de Drieëenheid ontstaat *uit de éne Daad van de Zich openbarende God in Christus*. Hiervan vinden wij een eerste getuigenis in de Schrift („finite and fallible witness" meent W.). Op deze eerste christelijke *ervaring* volgde een noodzakelijke reflexie van de Kerk, die terecht niet bleef staan bij een louter „economisch" beschouwen van de Triniteit, maar ook hieruit besloot tot een intratrinitarische Drievuldigheid. Het is dezelfde God, die *handelt* in de Openbaring, en die *is* van alle eeuwigheid. In deze noodzakelijke kerkelijke reflexie neemt de leer van de *relaties* een belangrijke plaats in. Volgt verder een uitgewerkte kritiek van de hierboven vermelde Anglikaanse theologen. W. vindt, dat het woord „persoon", wegens zijn moderne betekenis als „distinctive center of consciousness", onmogelijk nog met vrucht kan gebruikt worden voor de Vader, de Zoon en de H. Geest. Dit was mogelijk in de Kerk, zolang dit woord nog een onduidelijke zwevende betekenis had, wat W. bewijst door de vergelijking van de verschillende definities van de Vaders en de Scholastiek. In de moderne betekenis zal het woord „Persoon" meer moeilijkheden brengen dan licht. Hij verkiest met K. Barth en Penido „mode of being" („Seinsweisen"), hierbij energiek afwijzend elke vorm van modalisme. God, zegt hij, kan nooit een „Iets" zijn. Daarom is hij, ook in zijn eenheid, een „personality", een „Ik". Maar dat „Ik" is hij op een drievoudige reële wijze wat vroeger beter uitkwam in het woord „subsistentia". Hierop zou natuurlijk een nieuwe, en trouwens zeer genuanceerde kritiek van R.K. zijde haar plaats hebben. Maar uit hetgeen wij gezegd hebben, en er zijn nog andere zeer interessante punten, als de betrekking van de Drieeenheidsleer met de philosophie, blijkt maar al te duidelijk, dat dit boek absoluut door de R.K. theologie moet bestudeerd worden.

P. Fransen

Michael SCHMAUS, *Katholische Dogmatik*, IV/2, Von den Letzten Dingen, München, Max Hüber, 1953, 18 x 25.5, 280 blz., ing. DM 10.80, geb. DM 12.80.

De methode van S. zal ondertussen aan iedereen bekend zijn geworden. Deze halfband laat duidelijk inzien welke hare grote voordelen zijn, en eventueel ook hare tekorten. Haar voordelen liggen voorzeker in het rustige heldere betoog, met een voortdurende aandacht voor de denkwijze en moeilijkheden van de moderne mens, in de nadruk op het belangrijke, nl. de geloofsinhoud, en de eerbied voor de verschillende theologische interpretaties die in de Kerk burgerrecht hebben verkregen, ten slotte in hare voorzichtige wijsheid, want een handboek is niet de plaats om gewaagde opinies naar voren te brengen. Eventueel zou men toch kunnen verwachten, dat een grotere plaats werd gegund aan de positieve studies van de Schrift, en vooral van de Concilies rond dewelke in de handboeken toch nog verscheidene al te simplistische ideeën blijven hangen. Wij zijn S. speciaal dankbaar, dat hij een plaats heeft gegund aan de schone theologie van de dood van Karl Rahner (blz. 128-134). Verder is zijn inleidend hoofdstuk over de zin van de christelijke geschiedenis vanuit de eschatologie ook prijzenswaard.

P. Fransen

A. MICHEL, *Les mystères de l'Au-delà*, Edition refondue des *„Fins Dernières"*, (*Présence du Catholicisme*), Paris, P. Téqui, 1953, 12 x 19, 156 blz., ing. 400 Fr. frs.

Dit boekje heeft zijn nut als veilig repertorium van de traditionele leer over de uitersten. Toch zou men uitzien, in 1953 en voor een „Présence du catholicisme", naar een minder schoolse behandeling vanuit een ruimer opgevatte exegese en een nauwer contact met de tegenwoordige wijsgerige stromingen.

R. Leys

Roderic DUNKERLEY, *The hope of Jesus, A Study in Moral Eschatology*, London, Longmans, 1953, 13 x 19, VIII + 228 blz., 15/.

Jezus hoopte, hoopte *werkelijk*, dat zijn boodschap door de Joden zou worden aanvaard, dat zij het aanbod van Gods liefde door Hem zouden beantwoorden met boete en gehoorzaamheid. Ware dit gebeurd, dan zou het Joodse volk onder zijn leiding de taak hebben volbracht waartoe het uitverkoren was, het zou als een licht geschenen hebben voor de heidenen, het zou het Romeinse rijk zonder wapengeweld „zedelijk" overwonnen hebben en het tijdperk der messiaanse goederen op aarde hebben gevestigd. Vandaar Jezus' diepe teleurstelling bij hun hardnekkige weigering met al de door Hem besefte gevolgen daarvan: zijn kruisdood en de vertraging van de komst van het Rijk. Lees onder dit gezichtspunt de evangeliën, aldus Dr Dunkerley, en vele anders onoplosbare moeilijkheden verdwijnen als sneeuw voor de zon. Op analoge wijze verklaart hij de „hoop" van de oud-christelijke Kerk: want Gods liefde-aanbod blijft zich in de verrezene herhalen. — Er is in de hoofdthesis van dit vernuftige en vrome boek niet weinig dat wij kunnen onderschrijven, met name dat Gods heilswerk 's mensen vrije medewerking eist. Maar Dunkerley schijnt ons het goddelijk heilsplan „afhankelijk" te maken van deze medewerking, hetgeen iets geheel anders is. Daarom krijgt Jezus' „hoop" bij hem iets te louter menselijks en héeft zijn Jezus, alle uitdrukkelijke protesten ten spijt, toch te veel van een „deluded Galilean prophet" (181). Er zijn nog verschillende andere eenzijdigheden aan te wijzen, maar desondanks valt er o.i., ook voor de katholieke theoloog, veel van deze „neglected solution" te leren.

F. Malmberg

Lewis B. SMEDES, *The Incarnation: Trends in Modern Anglican Thought*, Kampen, J. H. Kok, 1953, 16 x 24.5, XVIII + 183 blz., ing. f 5,50.

L. S. THORNTON, *The Dominion of Christ, Being the Second Part of a Treatise on The Form of The Servant*, Westminster, Dacre Press, 1952, 14 x 22, XIII + 207 blz., geb. 25/.

Een Amerikaan maakt een proefschrift over Anglikaanse, en wel meest Anglo-Katholieke theologie, en dat in Amsterdam onder leiding van Prof. Dr G. C. Berkouwer: een veelzijdig consortium met uiterst belangwekkende resultaten. Het onderwerp is vooreerst buitengewoon belangrijk. Het gaat over de voortzetting van het Oxfords „Tractarianism", waarmede deze tevens breekt in zover nu positief rekening wordt gehouden met de „moderne gedachte": evolutionisme, personalistisch idealisme en bijbels criticisme. Het is een feit, dat de Anglikaanse theologie, sinds het verschijnen van *Lux Mundi: A Study in the Religion of Incarnation* in 1889 onder de leiding van Ch. Gore, beslist het probleem van de Incarnatie in het centrum van haar belangstelling heeft geplaatst. De indeling van dit werk, zoals trouwens de uitvoering, is zeer helder en precies: Christologie, Redemptieleer, Ecclesiologie en Eucharistie met als besluit twee resumerende critiekhoofdstukken. Terecht onderscheidt S. een dubbele gedachtenstroom: die van de „liberal catholics", die een zekere mate van

orthodoxie trachten te verzoenen met een „humanisatie" van het mysterie, vooral rond het begrip „persoon". Dit kunnen zij slechts zien op het psychologische vlak van „self-consciousness", waardoor God, Christus en al de gevolgen van de Incarnatie noodzakelijk worden gemoraliseerd. De andere is van de meer recente Anglo-katholieken, vooral Thornton en Mascall. Deze willen beslist terug naar de volledige orthodoxie, achten ten volle de oude Patristiek, voelen meer voor de R.K. denkwijze, en zullen dan ook aan de theologische „metaphysiek" haar eigen plan erkennen. Het exposé van S. werd met een meesterlijke hand geschreven, en de verscheidene contactpunten, die hij van overal aanbrengt, zijn werkelijk illustrerend. Zijn critiek, zoals trouwens ook gebleken is uit Anglikaanse recensies, is vrij arm en ontgoochelend. Hij wordt natuurlijk ten zeerste gehinderd door zijn Calvinistische instelling. Alleen de Bijbel zegt ons iets over Christus. De Belijdenisschriften kunnen ons eventueel een zeker houvast geven. Alles wat daarbij komt is „metaphysiek" in de zin van rationalisering van het dogma.

Van Thorton zegt Smedes: „His attempt to establish the incarnation as the keystone of a philosophical-theological system is undoubtedly the most-profound and thorough-going of all modern Anglican efforts." Maar dan moeten wij zijn vele andere werken over de Incarnatie, waarvan dit de bekroning is, niet uit het oog verliezen. Wanneer wij echter dit boek van T. ter hand nemen, staan wij voor een verrassing, waarop S. ons niet had voorbereid. Hij opponeerde de speculaties van de Anglikanen met de Openbaring van de Schrift. Het hele werk van T. is één commentaar op de Schrift.

Het eerste deel beschouwt meer de verhouding Schepping-Verlossing als een „recapitulatie" bij de Synoptiekers met hun vele resonnanties in Oud en Nieuw Testament. Het tweede deel geeft ons de theologie van St Jan vanuit het typisch Johanneïsch standpunt van strijd tussen Licht en Duisternis. Ons lijkt dat bij T. eigenlijk de Schrift „au sérieux" wordt genomen. Niet alleen moeten wij zijn uitgebreide kennis bewonderen van de Hebreeuwse taal en symbolische denkwijze, maar ook zijn gelovige houding tegenover de Schrift als éne en *levende* aanspraak van God. God heeft ons iets willen zeggen. Zijn mysteries zijn goddelijk en dus ondoorgrondbaar, maar tevens verspreiden zij licht over ons hele leven. Bij S. heeft men eerder de indruk, dat de Schrift een wettekst is, waarvan men de bepalingen moet aanvaarden, en daarmede lijkt dan ook alles gezegd. Wij zullen wel toegeven, dat alle suggesties van T. niet evident zijn. Maar dat wij hier te doen hebben met een waar beluisteren van de Schrift, *zoals het geschreven werd voor ons heil*, en niet louter met een rationaliseren van het dogma, is wel duidelijk. Theologisch nadenken over het Woord van God is nog geen rationalisme, zo lang ons denken niet de voorrang krijgt, noch die graad van absoluutheid verkrijgt, waarop alleen Gods Woord in de Schrift en in de Kerk recht heeft.

P. Fransen

Genade en Kerk, Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie, door Dr G. Kreling O.P. c.s., Utrecht-Antwerpen, Spectrum, 1953, 15 x 22, 378 blz., f 8,50.

Na een fijne inleidende beschouwing over „Het Gesprek" van Prof. Kreling O.P. volgen eerst drie verhandelingen over de genade-leer, resp. in de H. Schrift (Dr A. Huisbosch O.E.S.A.), in de oud-christelijke traditie (Dr E. Hendrikx O.E.S.A.) en bij de katholieke theologen (Dr A. Maltha O.P.). Hierna komen een aantal studies over de Kerk: De Kerk in het Nieuwe Testament. I. Kerk en sacrament (Dr A. Hulsbosch O.E.S.A.), II. Kerk en Ambt (Drs J. A. M. Weterman); De Kerk des Heren (Dr F. Malmberg S.J.); De Heilige Geest en de sacramenten (Dr J. C. Groot), Regula Credendi (Dr B. van Leeuwen O.F.M.). Niemand zal kunnen ontkennen, dat de hier geboden studies op hoog niveau staan. Men kan gerust zeggen, dat in deze verzameling mede van het beste wordt gegeven van wat Nederland momenteel aan katholieke theologie te geven heeft. De ondertitel van het boek echter belooft ons „Studies ten dienste van het gesprek Rome-Reformatie". Men is dus wel gedwongen zich af te vragen, of dit boek deze doelstelling realiseert. Wij menen, dat dit inderdaad het geval is. Toegegeven moet worden, dat niet alle opstellen in de vorm van een „gesprek" gecomponeerd zijn. Niettemin menen wij, dat ook deze bijdragen een belangrijke „dienst" bewijzen aan het interconfessioneel gesprek. Wil dit gesprek immers vruchten afwerpen, dan zal het een gesprek met inhoud moeten zijn. Welnu, wij menen, dat juist ook de bijdragen die minder in gespreks-vorm gecomponeerd zijn, deze inhoud overvloedig bieden. Waarmee niets ten nadele van de overige studies gezegd wil zijn. De eerste verhandeling van Dr Hulsbosch heeft ons zelfs bijzonder geboeid. Het artikel van Drs Weterman beantwoordt wel wat weinig aan de verwachtingen, door de titel gesteld; men zou hier iets meer inhoud wensen. Alles bij elkaar echter is ook deze verzameling theologische opstellen weer een belangrijke aanwinst in onze nederlandse theologische litteratuur. Wij hopen, dat zeer velen, die zich voor de theologie interesseren, deze belangrijke studies ter hand zullen nemen en grondig bestuderen.

S. Trooster

E. L. MASCALL, *Corpus Christi, Essays on the Church and the Eucharist,* London, Longmans, 1953, 13 x 19, XII + 188 blz., 15/.

„Free, as the dogmatic Protestant is not, to see the Bible steadily and see it whole, and free, as the modern Roman Catholic is not, to see the Fathers as they are and not as recast in the mould of the Council of Trent, the Anglican theologian today is uniquely favoured for the task of recovering the lost unity of an integrally Catholic theology": aldus bepaalt Dr Mascall de zijns inziens bevoorrechte theologische positie waarin hij verkeert en van waaruit zijn essays geschreven zijn (XII). De eerste twee hoofdstukken geven een exposé van de natuur van de Kerk en haar eenheid, en van de betrekking tussen de Kerk en de Sacramenten. De centrale hoofdstukken zijn wel III, IV en V: over de ontwikkeling van de eucharistische canon, de natuur van het eucharistisch offer en de eucharistische tegenwoordigheid. Verder wordt nog gehandeld over de eucharistie-leer van Sint Thomas van Aquino en van Charles Gore, en over enige ontwikkelingen in de eucharistische praktijk. — Mascall is ongetwijfeld een erudiete geest en een nuchter, helder en scherpzinnig denker. Men weet precies waarover hij het heeft en zijn kritieken snijden niet zelden hout. Toch laat het boek ons, zowel onder historisch- als onder systematisch-theologisch opzicht, onbevredigd. Het zogenaamd „vrije" standpunt, dat de auteur — zoals wij zagen — tegenover de bronnen inneemt, blijkt aan het „integrale" van zijn theologische beschouwingen over Kerk en Eucharistie niet ten goede gekomen te zijn. Zijn theorie over het eucharistisch offer, waarin „the notion of *sacramental signification*" fundamenteel is, sluit aan bij de moderne ontwikkeling in het katholiek-theologisch denken, hoewel o.i. het laatste woord nog geenszins gezegd is met de overigens zeer juiste bewering: „The elements are signs — effectual signs — in virtue of Christ's institution and promise, not in virtue of their physical properties" (110). Ondanks alle bezwaren een zeer leesbaar en zeer leerzaam boek! F. Malmberg

Josef BERNHART, *Das Mystische,* Frankfurt a/M., Josef Knecht, 1953, 12.5 x 21, 48 blz., geb. DM 3.20.

De schrijver van dit korte doch diep-doordacht boekje, geeft een oorspronkelijk inzicht in het wezen van de mystiek. Als drang naar vereniging „mit dem Eigentlichen überhaupt" komt de mystiek zowel binnen als buiten de geopenbaarde godsdienst voor. Het gevaar is echter dat deze drang wordt dienstbaar gemaakt aan de mens zelf; dank zij de openbaring kan de mens zich echter aan deze drang onderwerpen om in te gaan tot God die hem de kroon der mystiek op het hoofd zet. R. Hostie

René LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale,* Paris, P. Lethielleux, 1953, 19 x 24, 189 blz., ing. 900 Fr. frs.

Dr H. M. SCHILLEBEECKX O.P., *Maria, Christus' mooiste wonderschepping, Religieuze grondlijnen van het Maria Mysterie,* Antwerpen-West, Apost. van de Rozenkrans, Louis Frarijnstraat 75, 12.5 x 21, 109 blz.

De hoofdinspiratie van deze twee vulgarisatiewerkjes, die eigenlijk wel dieper reiken als men op het eerste zicht zou verwachten, is dezelfde: Maria werd niet door God gesteld als een op zich zelf staand en van meet af aan afgewerkt kunstwerk. Onder Gods genade groeide zij in geloofsovergave naar God toe, en dit steeds in zuivere betrokkenheid op Christus allermeest, en door Hem op alle mensen. Daarom ziet S. Maria voortdurend, ook waar hij ze beschouwt als medewerkster aan de objectieve verlossing, als de door Christus „subliem verloste". S. gaat dieper in op de speculatieve gronden van de mariale mysteries; L. van zijn kant heeft enkele zeer bescheiden, maar uiterst vruchtbare en verantwoorde beschouwingen over de evolutie van de mariale leer in de H. Schrift en de Traditie. In hun laatste hoofdstukken verschillen beiden zeer. S. geeft enkele zeer praktische inzichten in de juiste Maria-cultus en het gebruik van Maria-verschijningen in de predicatie. L. echter maakt gebruik van de gelegenheid om in deze uitgave een goed deel van zijn bronnenstudie te verwerken, die hij ondertussen reeds heeft ondernomen voor zijn andere mariale studies. Wij krijgen een uitgekozen bibliographie, en vooral een uitvoerige tabel van alle niet authentieke of betwiste mariale werken uit de Griekse en Latijnse Patrologie van Migne, met een uitvoerige index van de geciteerde Schriftuurteksten en auteursnamen. Daar deze tabel tevens door verscheidene specialisten werd nagekeken, is zij voorzeker, al wil zij nog niet definitief zijn, een onvervangbaar hulpmiddel bij verdere studies in de Patristiek. Buiten de reeds aangegeven verdienste van beide werken, zouden wij als slot vooral willen wijzen op de discrete theologische prudentia en de degelijke bezinning, die deze twee werkjes, ondanks hunne bescheidenheid, tot zeer waardevolle acquisities maken van onze mariale theologische literatuur. P. Fransen

Dr W. LUIJPEN O.E.S.A., *Existentie-ervaring en Theologie. Onderzoek naar de mogelijkheid van een vernieuwing in de theologie vanuit het existentiële denken*, Lannoo, Tielt, 1953, 13 x 21, 103 blz.

In het Nawoord erkent schr. ruiterlijk, dat hij niet deskundig is op het gebied der theologie. Ware hij dit wel geweest, dan zou hij dit boekje vermoedelijk niet geschreven hebben. Hij zou dan geweten hebben, dat er over zijn onderwerp de laatste decennia zeer ernstig van gedachten gewisseld is door theologen van naam, ja, dat zelfs zeer belangrijke pogingen verricht zijn om de door hem bedoelde vernieuwing in praktijk te brengen. Bovendien zou hij enige ernstige onjuistheden in de waardering van de overgeleverde „theologie" vermeden hebben. Men kan nu eenmaal in officiële kerkelijke uitspraken gesanctioneerde formuleringen niet in één adem met een zuiver speculatieve theologische theorie verwerpen. Wij vrezen, dat dit — overigens goed-bedoelde boekje — wat al teveel indruk zal maken op vooral jongere mensen, die zich nog nooit de moeite hebben getroost zich in te werken in het theologisch denken, en daar de nodige verwarring stichten. Zou het geen aanbeveling verdienen, dat iedere vakman bij zijn eigen wetenschappelijke leest bleef? S. Trooster

Josef Andreas JUNGMANN S.J., *Katechetik, Aufgabe und Methode der religiösen Unterweisung*, Wien, Herder, 1953, 15 x 23, 328 blz., geb. Sh. 74.—.

Onder de catechetische en liturgische voormannen van de laatste decennia neemt J. A. Jungmann ongetwijfeld een ereplaats in. Dit werk heeft geen ander doel, dan het aangeven, vergelijken en bestuderen van de vele vernieuwingspogingen in de catechetiek. In alle landen wordt reeds bijna 30 jaar ijverig gewerkt, om de verstarring van het Godsdienstonderwijs te verhelpen. Routine wordt niet gemakkelijk weggewerkt. Toch is op dit terrein iets gebeurd, dat ongetwijfeld zijn vruchten zal afwerpen in een nabije toekomst. — Na een korte, en daarom ook wel onvolledige geschiedenis van de catechisatie in de Eerste Kerk, gaat S. over tot de praktijk. Hij toont aan dat er rekening moet gehouden worden met leeftijd, milieu, ontwikkeling en aard van het op te voeden kind. Hij schenkt zijn speciale aandacht aan alles wat op dit terrein reeds is geschied. Gelukkig wordt de volle nadruk gelegd, niet op de methodiek, maar op de ziel van het godsdienstonderwijs zelf. De leraar dient hier getuigenis af te leggen van een heilige en warme overtuiging. Liever minder methode, maar allereerst het doorgeven van een liefde en een leven. Zo komt S. als van zelf tot het steeds dringend probleem van de „Verkündigungstheologie". Genuanceerd en rijk geeft hij hier zijn mening over. Over Catechetiek is dit werk wel één der volledigste; het contact dat S. is blijven houden met de stromingen en ervaringen uit andere landen, maken dit boek tot een Europees boek.

A. Fransen

PROTESTANTICA

A. L. MAYCOCK, *Chronicles of Little Gidding*, London, S.P.C.K., 1954, 14.5 x 22, VII + 120 blz., geb. 12/6.

De familie Ferrar leefde na de Elisabethaanse tijd als een vrome en werkzame groep leden van de Kerk van Engeland. Tussen „Romanism" en Puritanisme in beoefenden zij de Engelse Liturgie volgens het „Prayer-Book", legden zich toe op gebed en goede werken. Maycock had reeds het leven van de stichter, Nicholas Ferrar verteld in *Nicholas Ferrar of Little Gidding*. In dit boek gaat hij met zijn verhaal verder tot aan het uiteenvallen van dit vrome samenleven en de verspreiding van de familie in 1657. Hij heeft het vooral over de prachtige voor de Koning en de Prinsen bewerkte Concordanties en polyglotte uitgaven van de Schrift, en al de zwarigheden en vervolgingen die de familie moest ondergaan vanwege de Puriteinen onder de burgeroorlog tussen koning Charles en het Parlement. Hij heeft vooral geput uit tot nog toe onuitgegeven bronnen uit de Library of Magdalena College in Cambridge.

P. van Doornik

George BERKELEY, *The Works of G.B., Bischop of Cloyne*. Edited by T. E. JESSOP OBE MC BLitt., V and VI, (*Bibliotheca Brittanica Philosophica*), London, Thomas Nelson, 1953, 16 x 24.5, XI + 235 en VIII + 255 blz., geb. 30/ per deel.

Met genoegen presenteren we deze twee verdere delen van de werkelijk uitmuntende nieuwe Berkeley-uitgave. — Het vijfde deel bevat de geschriften over *Tar-water*: de Siris, vier private brieven en één openbare in het Dublin Journal, Farther Thoughts on Tar-water en, volledigheidshalve hier ook gepubliceerd, enkele rijmpjes over het wonderbaar geneesmiddel; bij wijze van aanhangsel: de Ode van de bisschop van Norwich aan de schrijver van de Siris, en de Elementa Chemiae van Boerhaave, waaraan Berkeley zoveel ontleende voor de wetenschappelijke hoofdstukken van dit origineel werk. Prof. Jessop voorzag de uitgave met interessante inleidingen over de medische bevoegdheid van Berkeley, over de waarde van het geneesmiddel, over de enorme bijval die het mocht beleven in Ierland, in

Engeland en tot op het vasteland, over de naijver en vruchteloze tegenwerking van geneesheren en apothekers ; verder over het wetenschappelijk en philosophisch gehalte van de Siris, met de weerlegging van de z.g. tegenspraak met de vroegere *Principles*.

In het zesde deel, eveneens critisch ingeleid en bezorgd door Prof. Jessop, worden de ethische en politieke geschriften uitgegeven. Sommige daarvan kwamen niet voor in de vroegere uitgave van Fraser en waren moeilijk te vinden. Berkeley schreef ze telkens bij gelegenheid van bepaalde sociale toestanden in Engeland of in Ierland. Wat ze alle bezielt, is de overtuiging dat sociaal welzijn onmogelijk is zonder een wijd verspreide morele gezindheid en zonder godsdienst. Het zijn : Passive Obedience, Advice to the Tories, An Essay towards preventing the Ruin of Great Britain (bij gelegenheid van het financieel Bubble-schandaal), The Querist (een pleidooi voor het oprichten van een Nationale Bank in Ierland, uitsluitend bestaande uit enkele honderden korte vragen) met, over hetzelfde onderwerp, een brief en The Irish Patriot ; verder : A Discourse to the Magistrates occasioned by the Enormous Licence and Irreligion of the Times, twee open brieven On the occasion of the Jacobite Rebellion (1745), een tot zijn (protestantse) clerus, de andere tot de rooms-katholieken van zijn bisdom, A Word to the Wise (an exhortation to the Roman Catholic Clergy of Ireland), eindelijk nog een lijst eigenaardige Maxims concerning Patriotism. J. Defever

Friedrich GÄRTNER, *Karl Barth und Zinzendorf, Die bleibende Bedeutung Zinzendorfs auf Grund der Beurteilung des Pietismus durch Karl Barth,* (*Theologischen Existenz Heute,* N.F., n. 40)) München, Chr. Kaiser, 1953, 15.5 x 23, 51 blz., ing. DM 2.50.

Uitgaande van de typering van de XVIIIde-eeuwse mens door Barth in zijn boek „Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert", tracht G. aan te tonen, dat Graaf von Zinzendorf ondanks alle tijdgebondenheid boven alle tijdgenoten uitreikt, als „getuige van de vrije genade". De mens uit de XVIIIde eeuw, zegt Barth, is de mens uit een absolutistische tijd, die al het „vreemde" in zich tracht op te nemen en aan zich zelf te onderschikken. Zo observeren wij in die eeuw een waar proces van „humanisering van het Christendom" op een vierdubbel vlak : staat, wetenschap, burgerlijkheid en moralisme, en ten slotte individuele verinnerlijking. De laatst uitgegeven werken van Graaf von Z. bewijzen, dat op deze vier punten de grote leider van Herrnhut trouw is gebleven aan het wezen van de Reformatie.

P. Fransen

J. C. POLLOCK, *A Cambridge Movement,* With a Foreword by the Bishop of Liverpool, London, John Murray, 1953, 12.5 x 19, XV + 288 blz., geb. met ill. 12/.

De C.I.C.C.U. of Cambridge Inter-Collegiate Christian Union bestaat 75 jaar. Aan S. werd de opdracht gegeven de lange geschiedenis te schrijven van alles wat deze organisatie, ontstaan uit de Jesus Lane Sunday School, de Church Missionary Union en de Daily Prayer Meeting, in Cambridge zelf en daarbuiten heeft mogen bewerken. Deze beweging kan sterk vergeleken worden bij onze universitaire religieuze organisaties, waarin de charitatieve en missionarische activiteiten worden verbonden met vergaderingen van innerlijke verdieping, gebed en zelfs missieweken. Zij is altijd gebleven in de schoot van de Church of England, zonder daarom de Dissenters te willen uitsluiten. Lijkt mij toch eerder Low Church georiënteerd, strikt Bijbels en Evangelisch, met een voorkeur voor het piëtistische, zeker in het begin, en het revival-aspect van het Angelsaksische Protestantisme. De auteur heeft zijn werk au sérieux genomen, en een zeer gedétailleerd en gedocumenteerd beeld gegeven van de bloei- en vervalperiodes van deze studentengemeenschap. P. Fransen

Helmut THIELICKE, *Die Evangelische Kirche und die Politik, Ethisch-Politischer Traktat über einige Zeitfragen,* Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 13 x 21.5, 80 blz., ing. DM 4.50.

Wij bespraken reeds vroeger het kapitale werk van T. „Theologische Ethik, I". Dat hij ook konkrete vragen aan kan, bewijst hij ten volle in dit werk. Heeft de Kerk iets te zeggen over de verhoudingen tussen Oost en West, over de herbewapening van Duitsland, over het medebeheer in de fabrieken, enz. Zijn antwoord staat zuiver en echt christelijk tussen een „dilettantisch" politiseren van evangelische voormannen als Niemöller, en de christelijke „apathie", die hij denkt te moeten aanklagen bij bepaalde groepen Lutheranen onder het Nazi-régime. De Kerk is voorzeker niet van deze wereld, en daarom is zij totaal onbevoegd om zuiver politieke of economische problemen af te wijzen, op te bouwen of althans als „de christelijke oplossing" op te leggen. Zij heeft evenwel ook een verantwoordelijkheid t.o.v. het christelijk geweten, en dan niet louter in abstracto, maar precies zoals de vragen zich concreet voordoen voor de mensen van onze tijd. Hierbij berust haar voornaamste opdracht te wijzen op de menselijke waarden van de levende persoon, niet uit een soort humanisme, maar omdat diezelfde mens kind van God is en broeder in Christus. S. klaagt

verder dat in dezen de Lutherse kerken geen traditie hebben, en verwijst naar de studie der pauselijke encyclieken, waarvan hij natuurlijk het grondprincipe niet aanvaardt — waarom dit „naturrechtlich" zou zijn, en niet religieus als goddelijke opdracht van Christus, begrijpen wij niet —, maar waarvan hij de vaste kerkelijke traditie en wijsheid bewondert: konkreet, en toch niet profaan in profane zaken. Op het einde raakt hij een zeer interessant principe aan, dat wij ook in de katholieke leer zouden moeten bestuderen, „das Gesetz der Unterwanderung". De Kerk werkt meer onrechtstreeks, als door insijpeling, op „vrouwelijke" wijze door te wijzen op de eeuwige waarden, om *vandaar uit* aan de politici, de economisten en derg. de mogelijkheid te geven om betere en meer christelijke oplossingen te vinden en door te voeren. P. Fransen

WIJSBEGEERTE

Gerhard LEHMANN, *Geschichte der Philosophie, VIII-IX, Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts* (*Sammlung Göschen*, 571 en 709), Berlin, 1953, 10 x 15, 149 en 166 blz., je DM 2.40.

Deze boekjes zijn in hun soort juweeltjes. In hun klein formaat zijn zij met twee lettertypen nog goed leesbaar, zelfs voor oude ogen. Ondanks de gedrongenheid van de tekst, die in weinig woorden veel eruditie moet verwerken, zijn zij goed geschreven. En, wat het voornaamste is, zij geven een goed en ruim overzicht van de gehele duitse philosophie van de 19de eeuw, met enkele excursus naar Frankrijk en Engeland, waar dit voor een goed begrip der samenhangen noodzakelijk is.

De philosophie heeft in de 19de eeuw een zeer eigenaardige loop genomen. De erfgenamen van de Kantiaanse omwenteling begonnen met telkens herhaalde en hernieuwde pogingen tot een systematische behandeling van alle grote problemen. De eerste pogingen op dit gebied van Reinhold, Schulze en Maimonides monden uit in het systeem van Fichte. Deze was een virtuoos in het logisch doordenken van een enkel grondbegrip en in het vinden van telkens nieuwe vormen voor dezelfde gedachte. Onder het schrijven en overdenken moest echter ook de grondgedachte wel evolueren. Het geheel bijzondere van dit boekje is, dat het ondanks zijn kortheid toch de oorzaken en de samenhangen der evoluerende gedachten van de verschillende schrijvers aangeeft. Zo alleen kunnen wijsgeren als Fichte, Schelling en Schleiermachter naar hun waarde beoordeeld worden.

Na de *Grundsatzphilosophie* komt de romantische philosophie van Schleiermacher, von Hardenberg, Solger en Krause ter sprake. Waarna de grote systematische philosophen van het absolute idealisme: Schelling, Schleiermachter, Fichte 2, en Hegel een afsluiting geven aan de ontwikkeling, omdat met Hegel het systeemdenken een volmaaktheid bereikt heeft, die voorlopig onovertroffen zal blijven. Na de critici Fries, Herbart en Schopenhauer worden dan de laatidealisten behandeld die op het gegevene voortbouwend vooral streven naar een beter zijns- en Godsbegrip. Onder deze vindt ook de oude Schelling zijn natuurlijke plaats. De rechtse epigonen van Hegel wordt zowat verwaarloosd, maar de linkse critici krijgen ruim hun deel, omdat zij de afglijding van de philosophie naar de wetenschapsleer inluiden. Het was immers onontkoombaar, dat de philosophie onder de invloed zou komen van de zich meer en meer op de voorgrond dringende bijzondere wetenschappen. Bij de neo-kantianen waren de wetenschappen nog ondergebracht in een wetenschapssysteem in verband met de kennistheorie. Het positivisme sloot meer direct bij de ontwikkeling der bijzondere wetenschappen zelf aan. De Fransman Comte en de Engelsman Stuart Mill worden hier ingelast omdat zij ook op het Duitse denken grote invloed hadden. Uit de aanbidding der wetenschap begon de wijsbegeerte zich eerst te ontworstelen bij het einde der eeuw.

Zowel van de systematische philosophie van Fichte-Hegel en Schelling als van de wetenschapsphilosophie van de tweede helft der eeuw geeft de auteur een tot de fundamenten doordringende overzichtelijke en begrijpelijke behandeling. P. de Bruin

ARISTOTELES, *Über die Seele*, herausgegeben, übertragen und in ihrer Entstehung erläutert von Dr Paul GOHLKE, zweite Auflage, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1953, 12 x 20, 149 blz., DM 5.80.

De vertaler is de overtuiging toegedaan dat de ons overgeleverde tekst van Aristoteles' werken getrouw de oorspronkelijke tekst van den Stagyriet weergeeft; de verschillen in leer, die men bij hem aantreft, zouden zijn toe te schrijven aan toevoegingen die hij op de rand van zijn geschriften aanbracht toen hij zich in de loop der jaren meer ontwikkelde. — Wat hiervan zij, de hier aangeboden vertaling „Über die Seele" zal ieder die in Aristoteles' leer over de ziel belang stelt, met vrucht ter hand nemen; ook worden verscheidene plaatsen die ofwel duister ofwel weinig samenhangend zijn, opgehelderd en verstaanbaar gemaakt.

L. Steins Bisschop

A. J. FESTUGIERE O.P., *La révélation d'Hermes trismégiste*, t. III, *Les doctrines de l'âme*, en, t. IV, *Le dieu inconnu et la gnose*, (*Etudes bibliques*), Paris, J. Gabalda, 1953, 16 x 25, XIV + 316, en XI + 315 blz., ing. 2.000 Fr. frs per deel.

Met deze 2 boekdelen sluit Pater Festugière zijn monumentale studie van de Hermetica af. Het eerste deel (2e uitgave in 1950) bood, naast een algemene inleiding over het milieu en de tijd, waarin die werken ontstaan zijn, een grondig overzicht van wat men de zijdelingse bekommernissen van het Hermetisme kan noemen: zijn verhoudingen nl. tot de astrologie, de occulte wetenschappen, de alchimie en de magie. Het IIe deel is een uitgebreide studie over het ontstaan en de ontwikkeling van de kosmische godsdienst van het hellenisme, waarvan men in de hermetische geschriften onophoudelijk de sporen terugvindt. Het IIIe en IVe deel brengen ons nu de steeds even grondige studie van de specifiek wijsgerig-theologische doctrines van de Hermetica: leerstellingen over de ziel en over de onbekende god en zijn kennis door de „gnosis". Het IIIe deel bestudeert achtereenvolgens: de goddelijke oorsprong der ziel (h. I), haar nederstorting in het lichaam (h. II), het lot der geïncarneerde ziel (h. III) en haar verlossing of eschatologieleer (h. IV). Het IVe deel bespreekt de leerstellingen aangaande de natuur van God en de opgang tot Hem en onderzoekt hiervan de oorsprong en de ontwikkelingslijn. Vooreerst bestudeert het de doctrine van de „ongekende (of onkenbare) God": transcendentie van het Ene en van de onuitspreekbare God; een tweede deel is gewijd aan de studie van de twee mystieke wegen, waarlangs men volgens de Hermetica in aanraking kan komen met die anders onbereikbare God: mystiek der extraversie, het zichzelf in God en in de door Hem geschapen wereld verplaatsen, en die der intraversie: door die God inwendig herschapen en in Hem opgenomen worden. — Onmogelijk hier al de in deze delen opgestapelde rijkommen van eruditie en belezenheid te onderstrepen. Slechts op twee voorname uitzichten, die dit werk biedt, moge even de nadruk worden gelegd. Vooreerst stelt deze studie, de vrucht van twintig en wellicht meer jaren noeste arbeid, een einde aan verschillende verkeerde inzichten aangaande de Hermetica: b.v. die van Reitzenstein, de overigens verdienstelijke eerste moderne ontginner van die mysterieuze geschriften, dat zij in verband zouden staan met een soort geheime hermetische godsdienstige „confrerieën": P. Festugière bewijst terecht dat hiervan geen spoor te vinden is. De mening vooral van Norden in zijn „Agnostos Theos" dat de doctrine van de „ongekende of onkenbare god" niet grieks, maar oosters is van oorsprong: hoe helder bewijst P. Festugière hiertegenover dat we ook hierin met een ontwikkeling vanuit het zuiverste platonisme te maken hebben en dat al dat beroep, in de hermetische en vele andere geschriften van die tijd, op oosterse namen en leermeesters slechts een uiterlijk vernis is, waarachter een griekse inhoud schuil gaat! Ten tweede moeten we ook benadrukken dat heel deze arbeid een ongewoon grote verrijking betekent van onze kennis der nog zeer in het duister liggende periode van het midden-platonisme en zijn overgang tot het neoplatonisme: de geschiedschrijving van deze periode der griekse wijsbegeerte zal onmogelijk aan deze arbeid kunnen voorbijgaan. En tenslotte één licht verwijt: wellicht is deze arbeid nog te analytisch opgesteld, aan vele lezers zal hij geen voldoende synthese en houvast bieden. Vermoedelijk was dit enigszins onvermijdelijk bij een onderwerp, dat tot nog toe zo weinig doorvorst werd, en deze opmerking wil dan ook niets afdingen van de grote verdiensten en rijkdommen ervan. Van harte wensen wij dit werk de ruimst mogelijke verbreiding.

J. De Munter

Sister Emma Jane Marie SPARGO, *The Category of the Aesthetic in the Philosophy of Saint Bonaventure*, (*Franciscan Inst. Publ., Philosophy Ser.*, 11), St. Bonaventure, Franciscan Institute, 1953, 15.5 x 22.5, XI + 162 blz.

Degelijk overzicht en studie van de „aesthetische kategorie" in het uitgebreide werk van de H. Bonaventura. Een Ie h. beschrijft de constituerende elementen van het schone bij Bonaventura, een IIe zijn opvatting van de schoonheid in de stoffelijke wereld, een IIIe de geestelijke schoonheid in de geschapen wereld (menselijke ziel en zuivere geesten), een IVe de ongeschapen schoonheid van de Schepper; een Ve ontleedt de kategorie van „kunst" en „kunstwerk" en een VIe zoekt tenslotte dat alles te synthetiseren in het licht van Bonaventura's exemplarisme: de schepselen gelijken op hun Schepper en leiden tot Hem. Slechts twee reserves zouden we maken bij deze studie. Een eerste betreft de te grote uitgebreidheid van de inleiding: in een tiental bladzijden had de auteur kunnen samenvatten wat er hier 34 behelzen. Een tweede voorbehoud betreft iets, dat misleidend is in de titel: „The Category of the Aesthetic in the *Philosophy* of St. Bonaventure"; dat woord „philosophy" is onjuist en had moeten luiden: „in de *wereldvisie* van St. Bonaventura". Nergens immers doet Bonaventura aan een philosophie, die niet opgenomen en essentieel vervlochten wordt in zijn totaal bovennatuurlijke wereldvisie; in 't bizonder is het onmogelijk zijn „aesthetische

kategorie" hiervan af te zonderen en ze in zuiver wijsgerige beschouwingen uit te drukken: heel deze studie is hiervan het duidelijk bewijs! J. De Munter

Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus,* 4. durchges. Aufl. mit einem neuen Sachregister von Maria SCHELER, *Gesammelte Werke,* 2. Band, Bern, A. Francke Verlag, 1954, 16.5 x 24.5, 676 blz., ing. 23.— Zw. frs, geb. 28.— Zw. frs.

Het lijdt geen twijfel, dat het voornemen van het A. Francke Verlag om een volledige heruitgave van Max Scheler's werken te bezorgen aan een onverminderde belangstelling voor deze grote philosoof beantwoordt en ook buiten Duitsland met vreugde zal begroet worden. Scheler's philosophie heeft immers aan suggestieve kracht niet verloren. De nieuwe uitgave zal 13 delen beslaan. Deze zullen echter niet precies in de numerieke volgorde verschijnen. Zo is men begonnen met de uitgave van Band 2, welke in zijn geheel *Der Formalismus in der Ethik* bevat, het geniale werk, dat Scheler's naam voorgoed gevestigd heeft. Dit is reeds de vierde uitgave van het boek. In tegenstelling met de vorige edities, die enkel maar herdrukken waren van de tekst der *Jahrbücher,* in dezelfde vorm en letter, is deze uitgave een volkomen nieuwe en keurig verzorgde druk. Dit gaf aan Maria Scheler, die zich met de heruitgave belastte, de gelegenheid om de tekst op menige plaats te verbeteren en aan te vullen. Hierbij kon zij gebruik maken van het, gedeeltelijk althans, bewaarde handschrift. De indeling van de tekst werd op enkele plaatsen door inschuiving van ondertitels overzichtelijker gemaakt. Buiten het *Nachwort der Herausgeberin* en de lijst der tekstwijzigingen, bevat de *Anhang* nog een uitgebreide reeks *Anmerkungen zu Text und Fussnoten,* waarin o.m. de vaak slordige verwijzingen van Scheler naar andere publicaties gepreciseerd worden, zodat men nu niet meer zoeken of raden moet, wat met „andernorts", „früher", „später", enz. bedoeld wordt. — Voor Scheler's geschriften is tenslotte een nauwkeurig zaakregister van uitzonderlijk belang, vooreerst omdat ze zeker niet zondigen door schoolse systematiek, maar ook omdat ze een rijkdom van ideeën, perspectieven en samenhangen bevatten, die in geen inhoudsopgave ondergebracht kunnen worden. Over het reeds 20 bladzijden lange zaakregister der vorige edities kon men niet zeer enthousiast zijn: belangrijke steekwoorden ontbraken en alles was vaak te materieel geschematiseerd. Maria Scheler heeft daarom het zaakregister volkomen omgewerkt en heel wat zorgvuldiger gedetailleerd. Dubbel zo omvangrijk als vroeger, zal het het naslaan der teksten veel gemakkelijker maken. Ook het personenregister werd aangevuld.

L.Vander Kerken

Alphonse DE WAELHENS, *Chemins et Impasses de l'Ontologie Heideggerienne, A propos de Holzwege,* (*Philosophies contemporaines,* 6), Louvain, E. Nauwelaerts, 1953, 12.5 x 19, 52 blz., ing. 39 B. frs.

Langs Heidegger's analyse van het artistiek object leidt de auteur de lezer binnen in het meest centrale probleem van H.'s philosophie, het onderscheid nl. tussen *zijnde* en *zijn*. Dit onderscheid pas fundeert in H.'s gedachte de ontologie in tegenstelling met de traditionele metaphysiek, welke *zijnde* en *zijn* zou vereenzelvigen. Kort en scherp wordt H.'s stelling met die van Hegel's *Phänomenologie des Geistes* vergeleken. Uit deze vergelijking blijkt, dat H. in deze philosophische grondvraag werkelijk een antithetische stelling tegen Hegel inneemt. Volgens Prof. de W. ligt dan ook in deze stellingname het fundamenteel onderscheid tussen beide philosophen. Ook met de philosophie na Hegel blijft dit onderscheid bestaan, want de nihilistische ommekeer, die Nietzsche teweegbracht, heeft de identiteit van *zijnde* en *zijn* eigenlijk niet verbroken, maar voltrok zich eerder binnen het perspectief van deze identiteit. Dit verschil in de verhouding van *zijn* en *zijnde* laat zich, in termen van *tegenwoordigheid,* in volgend dilemma uitdrukken: ófwel wordt de *tegenwoordigheid* van het *zijn* vereenzelvigd met een bepaald type van *zijnde,* het menselijk subject, en dan wordt elk verschil tussen *zijnde* en *zijn* weggenomen; ófwel zijn de *zijnden* in een tegenwoordigheid, die tegenover hen het *Andere* is, maar door vermiddeling van de zijnde mens, die op een uitzonderlijke en oorspronkelijke wijze in deze tegenwoordigheid staat. H. opteert voor het tweede alternatief en wel zó, dat het begrip zelf van enige adaequatie tussen *zijn* en *zijnde* voor hem al absoluut tegensprakelijk is. Prof. de W. besluit zijn onderzoek met er op te wijzen, hoe H., als gevolg van de stelling, met de verklaring van de eigenlijke zin van mens en dingen enigszins in een slop geraakt. Tot het aanwijzen van deze voorlopige (of definitieve?) uitkomstloosheid binnen de gedachte van H. beperkt zich de bedoeling van deze knappe beschouwing. Het gestelde dilemma, alsmede H.'s verwijten tegen de traditionele metaphysiek worden dan ook als feitelijke gegvens van H.'s philosophie opgenomen en niet direct in zich onderzocht. Voor het begrip van H.'s laatste werken is deze bondige en verhelderende studie zeer belangrijk.

L. Vander Kerken

Dr K. J. KRAAN, *Een christelijke confrontatie met Marx, Lenin en Stalin*, Kampen, J. H. Kok N.V., 1953, 16 x 24.5, 419 blz., f 11,50 en f 13,50.

Deze lijvige dissertatie valt gemakkelijk uiteen in twee delen, waarvan het eerste leven en leer van drie grote communisten behandelt en het tweede kritische deel de leer confronteert met het christendom. Voor katholieken is het meest interessant het relaas van de protestantse controverse over de waarde van het bolsjewisme. De scherpzinnige sofist K. Barth verloochent ook hier zijn aard niet door de politieke neutraliteit van Zwitserland te zien als ideaal voor de houding van de christen tegenover de koude oorlog. De schrijver heeft niet veel moeite deze houding te weerleggen en besteedt ten overvloede een laatste hoofdstuk aan het bewijs van de antichristelijkheid van het Bolsjewisme. Zelfs is het antireligieus en is zijn moraal slechts een plicht tot het meedogenloos voeren van de klassenstrijd.

P. d. B.

Georg SIEGMUND, *Der Mensch in seinem Dasein, Philosophische Anthropologie*, I., Freiburg, Herder, 1953, 12 x 19, 250 blz.

Deze philosophische anthropologie heeft als doel een nieuwe synthese van het mens-zijn te bezorgen door uit alle tot nog toe gegeven mensenkundige antwoorden t.o.v. de vraag ,wat is de mens' de waarheid van de dwaling kritisch te onderscheiden. Het uitgangspunt wordt, om aan elke vooringenomenheid te ontkomen, verlegd in het vragen zelf van de mens. Een bezinning op dit algemeenste en oorspronkelijkste aller menselijke feiten brengt ons tot de erkenning van de fundamentele struktuur van het menselijke wezen bestaande nl. uit geest én uit natuur. Deze laatste vormt de grond van zijn wezen, de zijnsbron waaruit de geest zich blijvend voeden moet. Treffend wordt de wezensspanning tussen geest en natuur geïllustreerd uit het afwisselend rhythme van waken en slapen, waaraan geen normale menselijke existentie ontsnappen kan. Van uit dit standpunt van de ,ontwakende geest' gaat S. dan met brio en toch doordringend te keer tegen de verscheidene ,kortsluitingen' van het menselijk wezensbeeld, tegen elke vorm van monisme die de menselijke realiteit afknot om haar tot een kunstmatige eenvoud te brengen. Denkers van de meest uiteenlopende richtingen defileren. Al is de behandeling hier om wille van haar sterk synthetisch karakter noodzakelijk summier en polemisch, Georg Siegmund is ontegensprekelijk meester in het interpreteren van de tragikomische ontwikkeling der moderne philosophie. Tal van eigenaardigheden van de moderne mensenziel komen hierdoor in een schril licht te staan. Specialisten van het vak zullen aan deze anthropologie moeilijk haar redekunst vergeven; voor velen echter zal juist deze zeggingskracht haar degelijkheid des te aantrekkelijker maken.

A. Poncelet

Paul TILLICH, *Der Mut zum Sein*, Stuttgart, Evangelisches Verlagswerk, 1953, 14.5 x 22, 144 blz., ing. DM 6.80.

In een kort historisch overzicht schetst schrijver de rol door het begrip moed gespeeld in de philosophie van Plato tot Nietzsche. Dan worden in een zeer belangrijk hoofdstuk de verschillende verschijningsvormen van de angst onderzocht. Angst is: eindigheid ervaren als eigen eindigheid. De bedreiging in ons van het niet-zijn kan drie vormen aannemen: angst voor noodlot en dood, angst voor leegheid en zinloosheid, angst voor schuld en verdoemenis. In het volgend hoofdstuk worden die gegevens in verband gebracht met de pathologische angst.

Nu stelt zich de vraag: Hoe zal de mens die angst overwinnen? De twee moderne pogingen die antinomisch tegenover elkaar staan worden dan op een zeer persoonlijke wijze uiteengezet. De eerste is wat hij noemt „de moed een deel te zijn". Deze oplossing consequent doorgevoerd leidt tot het verlies der persoonlijkheid in het collectivisme. De andere extreme oplossing, „de moed zich zelf te zijn" mondt uit in het verlies van de wereld: het existentialisme.

De synthese van Tillich gaat uit van de gedachte dat de vrijmakende moed ligt in de macht van het zijn zelve. De sprong naar het standpunt van God zal de mens redden uit de grijparmen van de angst: schrijver noemt dat: „Der Mut sich zu bejahen als bejaht". Hiertoe volstaat niet een koud en levenloos theïsme. De mens moet het wagen met een „Gott über Gott". Daarom zal zijn moed de vorm aannemen van een absoluut geloof. De laatste woorden van deze uitermate interessante studie zijn dan ook: „Der Mut zum Sein wurzelt in dem Gott, der erscheint, wenn Gott in der Angst des Zweifels verschwunden ist."

A. Fimmers

J. DELESALLE, *Essai sur le Dialogue,* (*Croire et Savoir*), Paris, P. Téqui, 1953, 12 x 19, 125 blz., ing. 350 Fr. frs.

Een briljant essay over de dialoog opent de nieuwe collectie, die zich tot doel heeft gesteld over Geloven en Weten een reeks weldoordachte, vlotgeschreven en suggestieve studies te publiceren. J. Delesalle heeft de dialoog in de ruimste metaphysiche en religieuze contekst geplaatst, op het kruispunt van immanentie en transcendentie in het eindige bewustzijn. Afstand nemend t.o.v. elke vorm van rationalisme, weet hij het existentialisme van M. Merleau Ponty en J. P. Sartre te benutten en in christelijke zin te transcenderen. De stijl is raak, direct, overtuigend. Lapidaire gezegden en aphorismen ‚à l'emporte-pièce' wedijveren met een philosophische beeldspraak, die de rasechte logica wel soms kippenvel laat krijgen, maar meteen ook een benijdenswaardig inzicht in de werkelijkheid bezorgt. Zoals ieder die in onze tijd existentialistisch opkomt tegen de onpersoonlijke, abstracte rede van het Cogito, is ook D. afkerig van de aloude ‚reflexio completa' van de metaphysiek. Dit vinden wij minder gelukkig. Rampspoedig zullen wij dergelijke theoretische uiting echter niet noemen, aangezien deze diepgaande studie niets anders is dan de praktische uitoefening zelf van een alleszins complete reflexie op het wezen van de menselijke dialoog !

A. Poncelet

August SEIFFERT, *Die kategoriale Stellung des Typus,* (*Beihefte zur Zeits. f. phil. Forschung,* 7), Meisenheim/Glan, Westkulturverlag Anton Hain, 1953, 15.5 x 23, 70 blz., ing. DM 5.80.

Een der interessantste aspecten van de jongste wetenschappelijke vorsing wordt hier behandeld, met name de typologische methode, die zowel in de moderne biologie en de geschiedenis als in de sociologie en de psychologie, over de vroeger eenzijdig-kausalistische stellingname heen, veelbelovende horizonten heeft opengelegd. August Seiffert geeft een philosophische, zeer goed gedocumenteerde en methodische bezinning op het wezen van de „type" zelf. Gezien de zeer vrije allures die aan deze vorm van werkelijkheid eigen zijn, was dit geen gemakkelijke onderneming. Daarom is de wijze van behandelen des te merkwaardiger, met korte, snedige, soms al te bondige zinnen, die elkaar geleidelijk aan oversnijdend uiteindelijk de kategoriale stelling van de type vastleggen. Aan al wie belang stelt in het brandend vraagstuk van de verhouding tussen de menselijke geest en de werkelijkheid, zeer aanbevolen.

A. Poncelet

Symphilosophein, Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie, Bremen 1950, bearbeitet von Dr. I. PAPE und Dr. W. STACHE und herausgeg. von Dr. Helmuth PLESSNER, Leo Lehnen Verlag, München, te verkrijgen bij A. Francke, Bern, 1952, 15 x 22.5, 368 blz., ing. 22.50 Zw. frs.

Sedert de oorlog wint in het philosophisch congresseren hoe langer hoe meer een nieuwe strekking veld. Men wil de oude opvatting van een congres, waarbij een eindeloze serie onderling onverbonden monologen onder enkele klassieke rubrieken worden verdeeld, vervangen door een doelmatiger, meer dialogerend samen-philosopheren over enkele goed omschreven thema's. Deze strekking werd nog nooit zo systematisch doorgevoerd als in het Derde Duits Congres voor Philosophie, dat in 1950 te Bremen plaats greep onder het algemeen voorzitterschap van Prof. Helmuth Plessner. De ontzaglijke en gedetailleerde voorbereiding en de organisatorische moeilijkheden, met een dergelijke opvatting verbonden, worden door de inrichters niet verzwegen. Zij zijn intussen niet zonder resultaat gebleven, te oordelen naar de gepubliceerde Acten. Deze vormen een zeer interessant philosophisch document en zijn op zichzelf reeds een belangrijke bijdrage tot de philosophische wetenschap. De spreekbeurten worden hier in hun geheel weergegeven samen met de daarop volgende discussies, en elke groep van spreekbeurten wordt voorafgegaan door een korte — soms toch nogal uitgebreide — weergave der verdedigde stellingen. De keuze der onderwerpen, waarover verscheidene sprekers hun opvatting zouden kond maken, was zeker zó dat ze de belangstelling der deelnemers en toehoorders zouden hebben, al is het wel opvallend dat ze eerder hun natuurlijke verlenging vonden in de richting der positieve of geestes-wetenschappen en minder in een ontologie van het transcendente. We kunnen ze hier enkel aanhalen. De eerste dag werd besteed aan *Frage der Naturphilosophie* en *Macht und Recht.* De tweede dag bracht een buitengewoon interessante behandeling van het thema *Sprache und Dichtung,* een andere van *Philosophische Grundfragen der Logistik.* Nog kwamen aan de beurt *Gestaltungskräfte der Geschichte* en *Das Problem der Mythologie,* dat gedeeltelijk als een voortzetting was van de bespreking over taal en poëzie. De laatste dag werd besteed aan een discussie over *Situationen und Entscheidungen,* waaruit deze veel aangewende begrippen met een nieuwe verheldering te voorschijn traden, en tenslotte over *Das Umweltproblem.*

L. Vander Kerken

THURE VON UEXKÜLL, *Der Mensch und die Natur, Grundzüge einer Naturphilosophie*, Bern, Francke-Verlag, 1953, 11 x 18, 270 blz., 7.80 Zw. frs.

In dit werk onderneemt een medicus-philosooph de poging om in het perspectief der medische wetenschap natuurphilosophische problemen tot een nadere oplossing te brengen, omdat juist deze wetenschap in haar huidig stadium zulk een oplossing dringend vereist. Reeds in meerdere publicaties heeft de schrijver zich met deze vraagstukken bezig gehouden; in dit werk zet hij zijn onderzoek voort en brengt het tot een zekere afronding. De vakgeleerde zo betoogt hij kan bij zijn poging de natuur te begrijpen daarin slechts slagen door ze met de aan zijn vak geëvenredigde werkmethode te ondervragen, waarbij hem slechts een bepaald facet der werkelijkheid wordt geopenbaard. Zo bouwen de verschillende vakwetenschappen verschillende wereldbeelden op. Deze staan wel met elkander in een zeker verband, de natuur echter in haar ongerepte werkelijkheid omvat ze niet alleen maar overstijgt ze tegelijkertijd. Daarom wordt het inzicht in de werkelijke natuur niet daardoor verkregen, dat men de verschillende beelden der betrokken vakwetenschappen combineert; dit inzicht laat zich alleen benaderen van uit het standpunt der wijsbegeerte. De verschillende philosophische opvattingen als positivisme, kritisch realisme, existentialisme slagen daarin niet omdat ze de gedeeltelijke waarheid die ze bevatten verabsoluteren. Voor het vinden van het juiste wijsgerig vertrekpunt wijst de medische wetenschap de weg. Daar ze immers de onderling verschillende en elkander gedeeltelijk tegensprekende „Ausschnitte" der physica, chemie, biologie, psychologie moet gebruiken kan zij het niet stellen zonder een natuurphilosophie waarin de beelden der genoemde wetenschappen zich laten ordenen tot een hogere eenheid. Deze natuurphilosophie zal dus op de eerste plaats de stelling van de mens in de natuur en tegenover de natuur moeten ophelderen, om zo de noodlottige spanning tussen de mens en de natuur, zoals de wetenschap haar ziet, te overwinnen. Onder dit oogpunt worden nu de verschillende sectoren der stoffelijke wereld op een zeer oorspronkelijke wijze onderzocht en beoordeeld, waarbij hij overvloedige gelegenheid vindt zijn vondsten met oude en nieuwe wijsgerige opvattingen te confronteren. Men verkrijgt daarbij wel eens de indruk dat bij het behandelen dezer problemen nog niet overal de nodige klaarheid en bezonkenheid is bereikt. De leidende gedachte, die zijn onderzoek inspireert, dat nl. de resultaten der vakwetenschappen hun maatstaf moeten ontvangen van het menselijke leven in zijn geheel genomen zal men gaarne beamen. Ook bevat zijn werk tal van waardevolle en belangrijke inzichten, die dikwijls de opvattingen der scholastieke wijsbegeerte benaderen, welke laatste overigens nergens expliciet ter sprake komt. Evenwel belet hem zijn pragmatische instelling ten opzichte van het waarheidsprobleem tot de laatste metaphysieke kern der vraagstukken door te dringen. Dit gebrek doet zich wel zeer duidelijk gevoelen in zijn opvatting over het causaliteits- en finaliteitsprobleem, een opvatting die de gehele opzet van zijn werk in al zijn geledingen beïnvloedt.

E. Huffer

Georg JAFFÉ, *Drei Dialoge über Raum, Zeit und Kausalität*, Berlin, Springer, 1954, 12 x 18.5, 211 blz., ing. DM 9.60.

De twee eerste dialogen verschenen reeds in 1931, en zijn een samenspraak van een wetenschapsman (*Hylas*) met een philosoof (*Philonous*) over de wijsgerige betekenis van de recente ontwikkeling in de grondslagen van de meetkunde (dialoog over de ruimte) en in die van de mechanica (dialoog over de tijd). Bij nader beschouwen en na enkele oefeningen van zijn voorstellingsvermogen moet Philonous toegeven dat de Euklidische meetkunde niet méér eigen is aan onze voorstelling dan de meetkunden die afwijken van de Euklidische. Ook moet hij in de tweede dialoog na voldoende uitleg aannemen dat het ontkennen van een absoluut tijdsverloop (een kenmerkende thesis van de relativiteitstheorie) niet een contradictie bevat; ook dat de relativiteitstheorie niet alles relatief maakt in de physische metingen: ze verplaatst alleen de absolute gegevens in de snelheid van het licht en vandaar in de tijdruimtelijke afstanden, d.i. in afstanden die men zo meet, dat men tijd en ruimte beschouwt als homogene dimensies. Sedert het verschijnen van deze twee dialogen komen de epistemologische moeilijkheden eerder uit een ander gebied van de physica, met name de quantentheorie. Men werd door experimenten gedwongen ook de voortplanting van de energie — het enige wat de klassieke mechanica nog toeliet om van een continue structuur te spreken in de physische verschijnselen — op te vatten als discontinue gebeurtenissen: natura non facit nisi saltus; de structuur van de wereld schijnt fundamenteel discontinu te zijn. Hierop volgde weldra een even ernstige moeilijkheid: de toestandsveranderingen van de deeltjes die men bestudeert in de microphysica, schijnen niet onderworpen aan het determinisme dat tot nog toe geheel de physica beheerste. De gedetermineerdheid van het macrophysische is een statistisch gevolg van deze fundamentele toevalligheid, omdat we dan te doen hebben met zeer grote getallen. Ook hiervoor moet Philonous — o.i. terecht — bekennen dat deze vooronderstellingen geen contradictie be-

vatten; de physici daarentegen stellen zich minder en minder de vraag, wat hun object *in waarheid is,* ze willen alleen weten *hoe het zich voordoet.* Dit is de inhoud van de derde dialoog die nu samen met de eerste twee verschijnt als een keurig maar tamelijk moeilijk boekje.

M. De Tollenaere

VARIA

Nouvelle Revue Mariale, 1ste afl., Montfort-sur-Meu, Comité Marial Montfortain, 1954, 13.5 x 21, 64 blz., ing. buitenland 350 Fr. frs.

Er zijn Mariale tijdschriften, die op het strikt wetenschappelijke en theologische plan blijven, en dan de vele devotietijdschriften van religieuzen of van andere godsdienstige genootschappen. Dit tijdschrift wil een middenpositie innemen: voor een brede kring van intellectuelen en priesters wil het diepere en theologische gefundeerde bezinning en studie leveren. Dit nummer is speciaal gewijd aan de Onbevlekte Ontvangenis met artikels van L. Privé, H. du Manoir, M. Gendrot, O. Le Borgne, J. b. Vignard en M. Quéméneur. Er volgen enkele bladzijden actualiteit als congressen, proefschriften en dergelijke.

P. Fransen

Livres catholiques 1951-1953, Catalogue collectif, Paris, Syndicat des Editeurs, P. Lethielleux, 1954, 13.5 x 21, 64 blz., 80 F. frs.

Uitstekende methodologische cataloog van de uitgaven en heruitgaven van ongeveer 130 uitgevers, met een praktische index (Collecties, titels van boeken, auteursnamen en uitgevers met adres). In 1951 verscheen de eerste uitgave van dien aard. Wij kunnen de uitgevers alleen maar toewensen hierin te volharden.

P. van Doornik

Jaarboek van de Katholieke Pers in België, 1954, Antwerpen-West, Studiecentrum voor Zielzorg en Predicatie, 1954, 14 x 22, 114 + 87 blz.

Het vorig jaar bij het eerste verschijnen van dit „Jaarboek" mochten wij reeds wijzen op de verdienste van deze uitgave. Het is nu merkelijk beter geworden: typographisch goed verzorgd, veel overzichtelijker. Het is opgesteld in de twee landstalen, en vermeldt 3.338 publicaties, waarvan 935 katholieke en christelijke uit België. Vooreerst hebben wij de kerkelijke en burgerlijke wetgeving voor persaangelegenheden, en daarna een overzicht van de voornaamste katholieke persorganisaties. Het hoofdstuk over „Katholieke Perskeuring" is nieuw en interessant. Het is tevens een verantwoording voor de gegeven morele qualificaties, waartegen in verscheiden middens nogal was geprotesteerd, als zouden zij al te „clericaal" zijn. Het „Jaarboek" geeft slechts *perskeuring,* en geen persoonlijke persleiding. Daarom zal het in zijn qualificatie allereerst rekening houden met de verhouding tussen de redactie en het kerkelijk gezag. Wij zijn de opsteller voor deze verantwoording dank verschuldigd, want in de eerste uitgave kwamen de voorgelegde quoteringen in een vreemd licht te staan, omdat geen gewag gemaakt werd van het beperkte, maar scherp omschreven standpunt van de morele beoordeling.

P. Fransen

Gregorianum, Commentarii de re theologica et philosophica editi a professoribus Pontificiae Universitatis Gregorianae, Indices generales 1920-1950, vol. I-XXXI. Roma, Pontificia Universitas Gregoriana, 1953, 23 x 16, VIII + 453 blz.

Reeds in 1945, bij het vijf en twintigjarig bestaan, had de redactie van Gregorianum het plan opgevat, om het tijdschrift voor de lezers geheel toegankelijk en bruikbaarder te maken, door het vervaardigen van algemene registers. Door verschillende omstandigheden verhinderd om deze toen te voltooien, kon nu pas tot publicatie worden overgegaan, met verwerking van de delen die van 1945 tot 1950 verschenen zijn. Deze indices zijn verdeeld in drie onderdelen. Het eerste omvat: *Index articulorum, notarum et disceptationum.* Het tweede deel de *Index bibliographicus,* een lijst van de in het tijdschrift bsproken werken. Het derde deel wordt ingenomen door de *Index analyticus,* een alphabetisch gerangschikte lijst van de theologische en philosophische onderwerpen die in het tijdschrift behandeld zijn. Ook persoonsnamen, die in de titels van de artikelen worden vermeld of waarover uitvoeriger wordt gesproken, worden hierin opgenomen. In het voorwoord had echter wel een verklaring kunnen worden gegeven, hoe men hier een grens getrokken heeft. Bij iedere persoonsnaam of onderwerp worden telkens de titels van de artikelen volledig weergegeven, zodat men nooit behoeft te zoeken. Ook de boekbesprekingen zijn onder het betreffende steekwoord verwerkt, wat inderdaad erg practisch is. Het maken van een dergelijk register zou men kunnen rangschikken onder de categorie „slafelijke werken". De samensteller, P. G. Delannoye S.J., kan zich troosten, dat hij geslaagd is in zijn opzet: „. . . iudicavimus esse nostrum officium, imo quasi-privilegium, lectoribus indicare thesauros vere absconditos".

P. Grootens

DE VIER WERELDRIJKEN IN HET BOEK DANIEL[1]

Een verontrustende droom van Nabukodonosor II brengt DANIËL voor het eerst in visionnair contact met een verafgelegen toekomst; de geest van inzicht openbaart hem de betekenis van een beeld van goud, zilver, brons en ijzer vermengd met aardewerk, cp 2. Het gouden hoofd symboliseert Nabukodonosor, 2, 37 v; de zilveren borst een volgend rijk, minder aanzienlijk dan het zijne; het brons een derde, dat zal heersen over de gehele aarde; en tenslotte het ijzer een allesverbrijzelend imperium, dat echter de kiem der ondergang in zich draagt. Een steen, die losraakt ergens op een berg, doet het beeld ineenstorten, terwijl de steen een grote berg wordt, die de gehele aarde beslaat.

Het zevende hoofdstuk van het boek brengt het relaas van een visioen van DANIËL zelf. Uit de woelige wereldzee stijgen vier dieren op: een gevleugelde leeuw, een beer, een panter en een anoniem monster met tien horens. In een plechtige rechtszitting vonnist men het vierde beest en worden de overige van hun macht beroofd en de wereldheerschappij wordt overgedragen aan een wezen in mensengestalte.

In 2, 37 identificeert DANIËL Nabukodonosor met het gouden hoofd. Hierin hebben verscheidene exegeten, zoals B. D. EERDMANS[2]) en zijn leerling M. A. BEEK[3]), een reden gevonden ook de overige metalen niet met rijken, maar met koningen te identificeren. Het feit dat in 2, 39v sprake is van koninkrijken, is volgens hen geen bezwaar, daar het Aramese woord voor koninkrijk, malkû, in 4, 28 wordt gebruikt in de zin van koninklijke macht, die Nabukodonosor ontnomen wordt; in Esd 4,24 betekent malkû „regering": „tot het tweede jaar van de regering (malkû) van Darius"; eveneens in Esd 6, 15; in al deze teksten is malkû het attribuut van een individu. Daar komt nog bij dat in 2, 44 uitdrukkelijk sprake is van koningen. Daarom stelt BEEK de volgende identificatie voor: het gouden hoofd is Nabukodonosor, 605-562; de zilveren borst Awîl-Marduk, 562-560; het bronzen onderlijf Nergal-šar-uṣṣur, 560-556; het ijzer met aardewerk verbonden het „tweemanschap" Nabonidus, 556-539, en Bêl-šar-uṣṣur.

Deze verklaring heeft ongetwijfeld iets aantrekkelijks, daar zij uitstekend past in de mond van een Joodse balling, die de ondergang voorspelt van het trotse Babel en daarmee de bevrijding van zijn volk. Doch bij nader toezien stuit men op ernstige moeilijkheden. Als de schrijver in 2, 39 eenvoudig bedoelde, dat Nabukodonosor zou worden opgevolgd door Awîl-Marduk,

---

[1]) Referaat gehouden voor het bijbels werkgenootschap „Diatheke" de 2de October 1952.

[2]) *Actes du XVIII Congrès international des Orientalistes,* 1932, p. 198vv.

[3]) *Das Danielbuch,* Leiden 1935, p. 38vv. In zijn *Inleiding in de Joodse apocalyptiek van het oud- en nieuwtestamentische tijdvak,* Haarlem 1950, verdedigt BEEK dezelfde interpretatie.

waarom zegt hij dan dat er na hem een *andere* malkû zou opkomen? Het gebruik van het woordje „ander" suggereert, dat het verschil tussen de gouden en zilveren malkû groter is dan die, welke men pleegt te vinden tussen de opeenvolgende regeringen van vader en zoon. Bovendien is het feit dat het gouden hoofd met Nabukodonosor geïdentificeerd wordt, niet zonder meer een bewijs dat het gaat over een rij koningen van een dynastie, daar volgens oosterse opvatting een koning beschouwd wordt als het symbool en de belichaming van zijn rijk. In deze zin kunnen ook de „koningen" van 2, 44 worden verklaard. De veronderstelling dat het in cp 2 over vier koninkrijken gaat, is dus wel de meest natuurlijke.

Een tweede vraag is of met de vier dieren van cp 7 dezelfde grootheden worden bedoeld als met de vier metalen van cp 2. De grote meerderheid der exegeten antwoordt bevestigend. Tot de weinige uitzonderingen behoren weer Eerdmans en Beek. Vooropstellend dat de essentiële elementen van dit visioen uit de Babylonische ballingschap stammen en uitgaande van de massoretische lezing van 7, 17 : „deze vier beesten zijn vier koningen" en van het feit dat zij gelijktijdig bestaan, vgl. 7, 12, zien zij in de vier dieren koningen, die door Cyrus of zijn opvolger Cambyses onderworpen zijn: Astyages van Medië, Croesus van Lydië, Amasis van Egypte en Nabonidus van Babylonië.

Het bezwaar, dat men tegen de individuële interpretatie van cp 2 heeft gemaakt, is hier niet van kracht, daar de vier koningen vier verschillende rijken vertegenwoordigen, maar toch ontkomt men niet aan de indruk dat tussen de metalen en de dieren een zeker parallellisme bestaat. In beide hoofdstukken is sprake van vier rijken, die plaats moeten maken voor een altijddurend rijk. Vergelijkt men nu de symbolen, die voor de vier rijken worden gebruikt, dan ontdekt men een zekere harmonie. De rangschikking der metalen is niet willekeurig, maar gebaseerd op hun waarde : het edelste metaal komt het eerst, dan het zilver, het brons en tenslotte het minst waardige, ijzer. Doch wat de metalen aan adel inboeten, winnen zij in hardheid, welke kwaliteit in het laatste zijn maximum bereikt ; vandaar dat 2, 40 zegt „hard als ijzer". Hetzelfde kan worden gezegd van de vier dieren. De leeuw, „de koning der dieren" (in de woorden van Spr 30,30 : „de held onder de dieren") staat vooraan. Dan komt de beer, dikwijls in een adem genoemd met de leeuw, vgl. 1 Sam 17, 36v ; Spr. 28, 15 ; Sir 47, 3 ; Am 5, 19. Is de berin slechts gevaarlijk, als zij van haar welpen beroofd is, 2 Sam 17, 8 ; Spr 17, 12; Os 13, 8, een panter is nooit te vertrouwen, Jr 5, 6 ; Os 13, 7. Wreder nog is het vierde beest met zijn ijzeren tanden en bronzen klauwen, dat vreet en verscheurt, en vertrapt wat het overlaat, 7, 7. Deze karakterisering roept 2, 40 in het geheugen : „. . . zoals ijzer totaal vermorzelt en vergruist ; en als ijzer, dat verbrijzelt, zal het ze allen vermorzelen en verbrijzelen". In de behandeling, die de leeuw in 7, 4 ondergaat, zien bijna alle commentatoren sinds Hippolytus [4]) een allusie op Dn 4. Wordt Nabukodonosor daar uit de menselijke gemeenschap verstoten en moet hij met de runderen het gras der aarde delen, hier rukt men de leeuw de vleugels uit ; in beide gevallen ge-

---

[4]) *Comm. in Dn* IV, 2 ; éd. *Sources chrétiennes*, p. 265.

schiedt de rehabilitatie door het verlenen van een mensenhart. Van deze gelijkschakeling wil R. H. CHARLES [5]) niets weten. Wat in 7, 4 een verheffing betekent boven het normale zijn, is in 4, 31vv (vgl. v 13) een terugkeer tot een eens bezeten, maar door hoogmoed verloren staat. In cp 4 gaat het over een concreet feit uit het leven van een koning, in cp 7 daarentegen over de ontwikkelingsgang van een rijk, dat in zijn bestuur menselijker is geworden. Deze opmerking is niet meer dan een waarschuwing dat de gezichtspunten in cp 4 en 7 niet identiek zijn. Wáár blijft dat het in beide gevallen gaat over een verheffing van het Neobabylonisch imperium; is deze in cp 4 het persoonlijk privilege van Nabukodonosor die Gods macht erkent, daar hij koning is komt het ook zijn rijk ten goede. Bovendien treedt Nabukodonosor in Jr 4, 7 en 50, 17 op onder het beeld van een leeuw. De identificatie van de leeuw met het gouden hoofd schijnt dus verantwoord. Het is bijgevolg alleszins gerechtvaardigd aan te nemen dat het in cp 2 en 7 over vier rijken gaat en wel over dezelfde vier rijken. Dat het in beide gevallen *vier* rijken zijn is des te merkwaardiger, daar de karakterisering van het tweede en derde rijk, vooral in het tweede hoofdstuk, zeer vaag is. Vandaar dat H. JUNKER [6]) het viertal niet als een historisch, maar als een symbolisch getal beschouwt, dat het kader vormt voor de theologische voorstelling, die de apocalypticus van de wereldgeschiedenis wil geven. Reeds anderen waren hem hierin voorgegaan, zoals Ed. MEYER [7]) en A. VON GALL [8]), die van mening zijn, dat dit viertallig schema uit Iran afkomstig is.

I. De indeling der wereldgeschiedenis in vier perioden in de religieuze literatuur van het oude Oosten

Een zeer interessante parallel van Dn 2 biedt de Bahman Yašt, een Middelperzisch werk, dat voorgeeft een profetie te zijn, waarin Ahura Mazda aan Zarathustra de toekomst van Irans volk en godsdienst voorspelt. In het eerste hoofdstuk wordt verhaald, dat Ahura Mazda aan Zarathustra de gave der wijsheid verleent en hem de wortel van een boom laat zien, „waaraan vier takken zaten: een van goud, een van zilver, een van staal en een gemengd met ijzer... En Ahura Mazda sprak tot Zarathustra als volgt: ‚de wortel van de boom, die gij gezien hebt en de vier takken, zijn de vier komende perioden. Die van goud is de tijd dat ik met u verkeer en koning Hystaspes de godsdienst zal aanvaarden...; die van zilver is de regering van Ardakhshir (gewoonlijk vereenzelvigd met Artaxerxes Longimanus, 465-424 voor Christus); die van staal is de regering van Khusrô, zoon van Kevad, 531-579 AD, en die gemengd was met ijzer is de tijd van de boze heerschappij der duivels met verwarde haren...'" I, 1-5 [9]). Zoals reeds blijkt uit de vermelding van de Sassanidenkoning Khusrô Noshirvân, is de

---

[5]) *A critical and exegetical commentary on the Book of Daniel,* Oxford 1929, p. 176v.

[6]) *Untersuchungen über literarische und exegetische Probleme des Buches Daniel,* Bonn 1932, p. 9.

[7]) *Ursprung und Anfänge des Christentums,* II, p. 189vv.

[8]) *Basileia tou theou,* Heidelberg 1926, p. 267.

[9]) E. W. WEST, *Pahlavi texts* I (Sacred books of the East V), p. 191.

Bahman Yašt lang na Christus geschreven, waarschijnlijk pas in de middeleeuwen. Maar dit middeleeuws werk schijnt een korte samenvatting te zijn van een Avesta-commentaar, dat in de laatste helft van de zesde eeuw onzer jaartelling moet zijn ontstaan.

De Dinkart brengt ons nog een stap verder. Hij bevat een inhoudsopgave van de 21 Nasks of boeken van de definitieve redactie van Irans Bijbel, Avesta genaamd, tot stand gekomen onder koning Sapor II, 309-379. Dit werk is echter sinds de ondergang der Sassaniden onder de slagen der Arabieren grotendeels verloren gegaan, zodat men voornamelijk op de Dinkart aangewezen is. Welnu volgens Dinkart IX, 8 was in de zevende fargard van de Sûdkar-Nask van de Avesta sprake van hetzelfde viertallige tijdschema, waarvan de onderdelen gekwalificeerd werden als van goud, zilver, staal en gemengd met ijzer.

De indeling der wereldgeschiedenis in vier perioden is karakteristiek voor de speculaties van Zarathustra's leerlingen, die de dynamische ideeën van hun meester tot een theologisch systeem hebben verstard. De strijd tussen de geest van het licht, Ahura Mazda, en de geest van de duisternis, Ahriman, speelt zich af in vier fasen van elk 3000 jaar. De geschiedenis neemt een aanvang met de scheppingsdaad van Ahura Mazda, waardoor hij aan een zuiver geestelijke wereld het bestaan geeft. Rondtastend in het duister stoot Ahriman op deze hemelse sfeer en wordt verblind door haar licht, dat hij tracht te vernietigen, doch tevergeefs. Daarmee is tussen hen de oorlog verklaard. In de tweede periode geeft Ahura Mazda stoffelijke vorm aan zijn geestelijke schepping, terwijl Ahriman demonen en boze geesten voortbrengt om zich dan gedurende de derde periode te meten. De vierde periode begint met de verkondiging van de ware godsdienst door Zarathustra en de bekering van Hystaspes. In elk millennium van deze periode treedt een godsdienstig verval op, dat gestraft wordt met de inval van vijanden, maar telkens brengt een Saušyant of heiland weer redding. De komst van de derde Saušyant, Astvat-rta, brengt het einde der wereld: de doden verrijzen en de wereld wordt gelouterd door een stroom van gesmolten metaal, dat voor de goeden een bad van lauwe melk schijnt, maar de bozen vrezelijk foltert. Elk spoor van het kwaad zal verdwijnen en als laatste bekroning van Ahura-Mazda's overwinning houdt ook de hel op te bestaan.

Deze korte samenvatting van de mazdeïstische theologie der wereldgeschiedenis is ontleend aan de Middelperzische Bundahišn. Maar ook al zou het werk niet ouder zijn dan het Sassanidentijdperk (224-641 AD), zijn inhoud is het zeker wel. De Griekse geschiedschrijver en wijsgeer, Plutarchus, rond het jaar 100 na Christus, spreekt in zijn „Isis en Osiris" van Zarathustra de Magiër als een exponent van een dualistische wereldopvatting, waarvan deze Hellenistische schrijver een voorstander is. In dit verband haalt hij Theopompus aan, een Grieks historicus, uit de eerste helft der vierde eeuw voor Christus, die zegt dat volgens de Magiërs Horomazdes (Ahura-Mazda) en Areimanios (Ahriman) beurtelings 3000 jaar regeren terwijl de andere hem dan onderworpen is; vervolgens bestrijden zij elkaar gedurende 3000 jaar en vernietigen elkanders werken; tenslotte zal Hades bezwijken en zullen de mensen gelukkig zijn.

Hoewel THEOPOMPUS slechts van drie perioden van 3000 jaren gewag maakt, is het toch duidelijk dat het gaat over dezelfde wereldbeschouwing als die van de Bundahišn, welke zonder bezwaar als een zeer oud bestanddeel van het Mazdeïsme kan worden beschouwd.

Ook het Hindoeïsme kent de theorie der vier wereldperioden. In het grote epos Mahabharata, dat zoals alle overige Indische literatuur zeer moeilijk valt te dateren, maar waarschijnlijk grotendeels voor het begin onzer jaartelling is ontstaan, worden deze perioden gekenmerkt door het Recht, dat telkens met een vierde afneemt. Typisch voor elk tijdvak is de kleur van Višnu, hier een hypostase van het universele wezen, het Brahman; in het eerste tijdvak is dit licht, in het tweede rood, in het derde geel en tenslotte zwart. Ook hier vindt men dus dezelfde gedachte dat de wereldgeschiedenis een degradatie-proces is.

Naar een andere streek brengt ons het leerdicht „Erga kai Emerai", Werken en Dagen, van HESIODUS. Zijn vader woonde te Cumae in Eolië, aan de Kleinaziatische kust, en leefde van de kustvaart. Maar de zaak ging slecht en op een goede dag stak hij op een „zwart schip" de Aegeïsche zee over en vestigde zich te Ascra, aan de zuidhelling van de Helicon, niet ver van de Corintische golf. Het is hier dat HESIODUS werd geboren. Na de dood van zijn vader rijst er een geschil tussen hem en zijn broer Perses over de verdeling van de erfenis. Perses wordt door de „koningen van Thespiae" in het gelijk gesteld, maar verliest tenslotte zijn goederen, waarop beide broeders wederom ruzie krijgen. Om te voorkomen, dat Perses hem een nieuw proces zal aandoen schrijft HESIODUS zijn Erga kai Emerai. Het is niet zeker wanneer HESIODUS geleefd heeft. HERODOTUS maakt hem tot een tijdgenoot van HOMERUS, maar hierin heeft hij zich laten leiden door het bij oude schrijvers veel voorkomende procédé om grote figuren met elkaar in verband te brengen; men neemt algemeen aan, dat HESIODUS na HOMERUS heeft geleefd, maar zeker niet later dan 630, daar SEMONIDES VAN AMORGOS „Werken en Dagen" gekend heeft.

Wat ons uit „Werken en Dagen" interesseert is de mythe der vijf rassen, I, 106-201:

> „Van goud was het eerste ras van mensen met heldere ogen, dat de onsterfelijke bewoners van de Olympus schiepen...
>
> Dan een ras, heel wat minder, een ras van zilver..."

Volgt een bronzen ras van kerels als eiken, met

> „wapens van brons en huizen van brons; met brons bewerkten zij het land, want het zwarte ijzer bestond nog niet".

Wanneer ook dit is verdwenen, schept Zeus het ras der helden, dat valt in de oorlog rond de muren van Thebe, of voor de poorten van Troje. En tenslotte het ras van ijzer, dat nu de aarde bewoont en verteerd wordt door al de ellende, die de goden het toezenden. Maar het uur komt, dat Zeus ook dit ras zal doen verdwijnen, wanneer nl. de mensen worden geboren met grijs haar aan de slapen, de vader niet meer gelijkt op zijn zonen, noch de zoon op zijn vader, de gastheer niets meer geeft om zijn gast, noch de vriend

om zijn vriend, de kinderen niets dan minachting over hebben voor hun vergrijzende ouders, geen waarde meer gehecht wordt aan het nakomen van een eed of aan rechtvaardigheid, kracht het enige recht is...

Ook in deze tekst wordt de afdalende reeks van de vier metalen goud, zilver, brons en ijzer gebruikt om de perioden der wereldgeschiedenis te kwalificeren. Tevens biedt deze tekst een aanwijzing betreffende de oorsprong van deze vergelijking. HESIODUS' beschrijving van het bronzen tijdvak moge fantastisch zijn, juist is dat de mens zich lang van bronzen werktuigen heeft bediend, alvorens hij ijzer leerde gebruiken. Dit historisch gegeven is in de volksherinnering bewaard gebleven en heeft geleid tot de benaming bronzen en ijzeren tijdvak en naar analogie daarvan kreeg de gelukkige oertijd het epitheet van gouden en de minder begunstigde overgangstijd dat van zilveren.

Het feit dat hier niet vier maar vijf perioden worden genoemd mag, zoals REITZENSTEIN terecht heeft opgemerkt, geen verbazing wekken. Het denken der Griekse rhapsoden werd beheerst door de tegenstelling van het heden met de heldentijd, waarvan de grote epen verhalen: een roemrijke voortijd, gekenmerkt door grote daden van dapperheid, die scherp contrasteren met het ontaarde heden. Welnu als Griek kon HESIODUS deze heldentijd niet onvermeld laten. Dat hij haar niet ondergebracht heeft onder de bronzen of zilveren tijd, om aldus een homogeen geheel te krijgen, is een bewijs dat het viermetalige tijdschema een traditioneel gegeven was met eigen karakter, waaraan HESIODUS niets heeft durven veranderen. Dat hij deze traditie uit het oosten had ontvangen is niet onmogelijk, gezien zijn vader immers uit Kleinazië afkomstig was, waar Oost en West elkander ontmoetten.

Uit de besproken teksten volgt, dat reeds vele eeuwen voor het begin onzer jaartelling in het oude Oosten de opvatting van een vierledige indeling der wereldgeschiedenis wijd verbreid was en zelfs gekenmerkt werd door de metalen goud, zilver, brons en ijzer. Zoals blijkt uit HESIODUS heeft deze beschouwingswijze reeds vóór DANIËL vaste vorm aangenomen en kan er dus geen sprake van zijn dat de profane teksten in deze van de Bijbel zouden afhangen. Van de andere kant kan ook niet bewezen worden dat DANIËL HESIODUS gekend heeft, in ieder geval is er geen enkele trek, die van afhankelijkheid getuigt. Maar al heeft DANIËL HESIODUS misschien nooit gelezen, toch kan men in het licht van ons onderzoek moeilijk ontkennen, dat hij de idee van de viermetalige tijdsindeling aan het oude oosten ontleend heeft. Hij heeft gemeend dat deze conceptie uitstekend geschikt was om aan de betekenis van Gods ingrijpen in de wereldgeschiedenis een concrete vorm te geven.

II. De vier wereldrijken in de oude historiographie [10])

Het feit dat DANIËL werkt met een traditioneel vierledig schema der wereldgeschiedenis, sluit niet uit dat hij de onderdelen ervan met bepaalde koningen of rijken laat samenvallen; integendeel, hij identificeert uitdrukke-

[10]) Vgl. J. W. SWAIN, *The theory of the four monarchies, Classical Philology* 35 (1940) 1-21.

lijk de eerste periode met Nabukodonosor, juist zoals in de Bahman Yašt de verschillende perioden worden gekenmerkt door de gebeurtenissen of personen, die van belang waren voor het Mazdeïsme. Daarom mag men veronderstellen dat ook met de overige symbolen bepaalde koningen of rijken worden bedoeld. Doch alvorens hun vage karaktertrekken te interpreteren en de dragers ervan een historische naam te geven, zullen we onderzoeken of de oude historiographie ons geen gegevens biedt, die de oplossing van dit probleem kunnen vereenvoudigen.

In het eerste deel van zijn geschiedwerk, waarin hij zich tot doel stelt de oorzaken van de strijd tussen Grieken en Barbaren aan te geven, brengt de behandeling van de geschiedenis van Lydië en haar onderwerping door Cyrus HERODOTUS ertoe ook iets te zeggen van de rijken, die het Perzische voorafgingen. Als eerste wordt het Assyrische rijk genoemd: „Toen de Assyriërs vijfhonderd en twintig jaren over Bovenazië hadden geheerst, begonnen de Meden het eerst van hen af te vallen, en vermoedelijk betoonden zij zich in de strijd om de vrijheid tegen Assyrië dappere mannen ..." I, 95. Hoewel HERODOTUS de Assyriërs geen wereldheerschappij toeschrijft, is het toch duidelijk dat zij volgens hem tenminste in het oosten heer en meester waren. Nadat de Meden echter het Assyrische juk van zich hadden afgeschud, grepen zij naar de hegemonie van Voorazië, die zij verloren door de invallen der Scythen, maar na acht en twintig jaar herwonnen onder Cyaxares, I, 106. Na honderd acht en twintig jaar over het boven de Halys gelegene Azië geregeerd te hebben, moesten de Meden bukken voor de Perzen, die na de onderwerping van Croesus op hun beurt de opperheerschappij over geheel Azië kregen.

Hetzelfde schema van drie opeenvolgende rijken treffen wij aan bij KTESIAS, die 17 jaar lijfarts was van koning Artaxerxes II Mnemon, 404-358. Voor zover men oordelen kan op grond van de brokstukken van zijn Persica, ons door DIODORUS SICULUS bewaard, hadden deze rijken volgens hem een veel grotere omvang. Ninus, de fabelachtige koning der Assyriërs, slaagt erin een imperium te scheppen, dat zich uitstrekt van de Indus tot de Nijl, voor die tijd dus een wereldrijk. Na een duur van meer dan 1300 jaar gaat dit imperium over op de Meden, die onder de leiding van een zekere Arbaces de laatste Assyrische koning Sardanappallum (Aššurbanipal, 669-626) verslaan. Volgt een opsomming van negen Medische koningen (HERODOTUS kende er maar vier), van wie de laatste, Aspades, door de Grieken Astyages genoemd, door Cyrus overwonnen wordt en daarmee gaat het wereldimperium van de Meden op de Perzen over.

Was HERODOTUS met zijn ruime kennis van landen en volken erin geslaagd de opeenvolging Assyrië-Medië-Perzië voor te stellen zoals zij was: een stuk locale geschiedenis, voor KTESIAS, die vanuit Perzisch standpunt de gebeurtenissen beoordeelde, vormde deze opeenvolging het schema der wereldgeschiedenis, de lijn waarlangs het wereldimperium van Ninus gekomen was tot zijn meester, de koning der koningen, Artaxerxes II Mnemon. KTESIAS' werk werd veel gelezen en vormde de basis voor de oude historiographie van het oosten.

Toen Alexander de grote in 331 bij Gaugamela Darius III versloeg, lag het voor de hand de serie wereldrijken met een lid uit te breiden. Dat men dit inderdaad heeft gedaan bewijst o.a. een citaat van AEMILIUS SURA, een historicus, die volgens J. W. SWAIN rond 180 voor Christus zou hebben geleefd : „Assyrii principes omnium gentium rerum potiti sunt, deinde Medi, postea Persae, deinde Macedones ...", Velleius Paterculus, I, 6, 6. Ook DIONYSIUS VAN HALICARNASSUS aanvaardt in het proemium op zijn Romeinse geschiedenis deze opeenvolging. Maar toen hij schreef was Rome de meesteres der wereld en hij begroette haar dan ook als het vijfde imperium, dat de vier voorgaande niet alleen in omvang doch ook in duurzaamheid overtrof.

III. De vier wereldrijken in Daniël

Als resultaat van dit onderzoek blijkt duidelijk dat de oude oosterse historiographie als beginsel aanvaardde dat de wereldheerschappij met de Assyriërs was begonnen en van hen op de Meden, vervolgens op de Perzen en tenslotte op de Macedoniërs was overgegaan. Wanneer men deze successie met DANIELS perioden confronteert, stuit men al direct op een moeilijkheid, daar het eerste lid in Dn niet Assyrië maar het Neobabylonische rijk is, dat tezamen met de Meden Ninive ten val heeft gebracht. Dit bezwaar kan men echter wel uit de weg ruimen : door de verovering en verwoesting van Jerusalem had Babel een veel actueler betekenis gekregen in de Joodse geschiedbeschouwing dan Assyrië ooit had bezeten ; dit verklaart dan ook waarom bij DANIËL Babel de plaats van Ninive inneemt.

Daar de beschrijving van de ijzeren benen in cp 2 en het vierde dier in cp 7 meer details bevat dan de andere symbolen, is het beter de identificatie van de zilveren borst en het bronzen onderlijf, respectievelijk van de beer en de panter voor het laatst te bewaren en eerst te onderzoeken of hetgeen gezegd wordt van de ijzeren benen en het anonieme dier niet doet denken aan een of ander rijk of historisch persoon.

Een aandachtige lezer van het boek DANIËL kan het niet ontgaan dat de apocalyptische hoofdstukken 7-12 alsmede cp 2 door hun inhoud een eenheid vormen. Ondanks de talrijke verschillen voelt hij aan dat hij rond hetzelfde punt cirkelt, dat als het ware de focus vormt van een spiraal. Cp 2 is dan de buitenste winding van deze spiraal, waarvan de lijn, door enkele trekken bepaald, nog vaag is ; in cp 7, 8 en 9 wint deze echter met het vernauwen der schroeflijn aan scherpte van aftekening, die bij de laatste kromming in cp 10-12 aan duidelijkheid niets meer te wensen overlaat. Hieruit volgt dat de eerste hoofdstukken begrijpelijk worden in het licht van de laatste.

Tegen deze methode kan men inbrengen dat het in Dn verwerkte materiaal uit verschillende tijden en van verschillende auteurs afkomstig zou kunnen zijn en dat bijgevolg de eenheid van object geenszins verzekerd is, hetgeen wel het geval zou zijn als het werk van één hand stamde, zoals zeer vele exegeten zowel van conservatieve als van critische richting inderdaad nog aannemen. Wat er ook zij van de pluraliteit der auteurs, in ieder geval is deze, oorspronkelijk misschien heterogene, stof tenslotte door één redacteur in het verband van het canonieke boek Daniël bijeengebracht. Eenmaal het

bestaan van een dergelijke redacteur aangenomen mag men niet a priori ontkennen, dat hij met de samenstelling van zijn werk een bepaald doel beoogd heeft, waarvoor hij zorgvuldig zijn stof koos en, zo nodig, wijzigde. Zulk een redactionele activiteit wordt uitdrukkelijk verondersteld door talrijke critici; om hun datering van bepaalde hoofdstukken in het begin van de Griekse tijd te kunnen handhaven, zijn ze gedwongen een Makkabese bewerking te aanvaarden. Het is dus zeer waarschijnlijk dat door alle apocalyptische stukken van Dn in de vorm, waarin het ons is overgeleverd, een en dezelfde gedachte gaat en het is deze gedachte, die ons interesseert, want bij de verklaring der H. Schrift gaat het niet zozeer om de oervorm, dan wel om de bedoeling der geïnspireerde eindredactie, onbelangrijke glossen terzijde gelaten.

Het elfde hoofdstuk van Dn bevat zoveel historische allusies, dat de identificaties verzekerd zijn: verzen 2-20 geven een schematisch overzicht van de geschiedenis van Cyrus tot Antiochus Epiphanes; verzen 21-45 weiden uit over de regering van Antiochus Epiphanes en zijn Jodenvervolging en voorspellen zijn ondergang. Het feit dat meer dan de helft van dit hoofdstuk aan deze koning is gewijd, bewijst voldoende dat de belangstelling van de schrijver in wezen op hem was gericht, terwijl al het overige zijn optreden moest voorbereiden.

Vergelijken we nu 11, 30v met 9, 26v: beide hoofdstukken spreken van een schending van stad en heiligdom door „het volk van een vorst, die komt" (9, 26), of door „krachten, die van zijnswege optreden" (11, 31); van een schorsing van het dagelijks offer (11, 31), van slacht- en spijsoffer (9, 27); van de oprichting van een huiveringwekkende gruwel; van een sluiting van een verbond met een deel van het volk (9, 27), of een welwillende houding van Antiochus jegens degenen, die het heilig verbond verzaken (11, 30). Hoewel de beschrijving in cp 9 veel beknopter is, ontkomt men moeilijk aan de indruk dat het in beide gevallen over dezelfde crisisperiode gaat.

Laten we overgaan tot het achtste hoofdstuk. In het licht van cp 11, waar in v 3 sprake is van Alexander de grote en zijn rijk, dat na zijn ontijdige dood naar de vier windstreken wordt verdeeld, is het zonder meer duidelijk dat de geitebok uit het westen met de grote horen, die afbreekt en vervangen wordt door vier andere, 8, 5vv, het Griekse rijk is, gesticht door Alexander de grote. De kleine horen, die aan een van de vier ontspringt, is volgens alle exegeten sinds Hippolytus Antiochus Epiphanes. Zelfs een oppervlakkige lezing is voldoende om in te zien dat dit juist is. Wie anders kan immers de koning zijn, die „zelfs tot voor de Vorst van het heer groot deed en hem het dagelijks offer ontnam en heiligdom en heer verwierp", 8, 11v, vgl. 9, 26v en 11, 31? 2 Makk 9, 10 typeert de doodzieke Antiochus als „de man, die kort te voren nog meende de sterren des hemels te kunnen grijpen"; dezelfde gedachte drukken 8, 10 en 11, 36v uit. Zowel Antiochus in 11, 21vv als de koning van 8, 23 is een man vol bedrog. Vergelijk ook 8, 9 met 11, 30vv. 41 over de relaties van de koning met Palestina.

De eenstemmigheid onder de exegeten houdt echter op bij de interpretatie van cp 7. Terwijl de traditionele school in het vierde beest het Romeinse rijk

ziet, spreken de critici zich uit voor de identiteit van het vierde beest met de geitebok uit cp 8. Deze laatste opinie wordt door talrijke punten van overeenkomst aanbevolen, die zich vooral concentreren rond „de kleine horen" : beide dieren hebben een kleine horen : 7, 8 en 8, 9, gekenmerkt door grote onbeschaamdheid : 7, 8.20.25 en 8, 9-11.25, die strijd voert tegen het volk der heiligen en diens Vorst : 7, 21 en 8, 10-11, zich vergrijpt aan de eredienst : 7, 25 en 8, 11v en tenslotte door een hemels gerechtshof zonder tussenkomst van mensenhand gevonnist wordt : 7, 11 en 8, 25. Tegen deze fundamentele overeenkomst wegen de verschilpunten, die b.v. J. LINDER, S.J.[11]) opmerkt, niet op. Dat de kleine horen in cp 7 opgroeit tussen tien andere, terwijl hij in cp 8 ontspruit aan een van de vier horens van de geitebok wordt geredelijk verklaard door de wijze waarop het Griekse rijk wordt voorgesteld. En ook op dit punt bestaat er nog een overeenkomst : nl. dat in beide gevallen de kleine horen drie andere over het hoofd groeit : 7, 8 en 8, 9.

Voor de identiteit van het vierde rijk van cp 2 met het anonieme beest van cp 7 spreken, buiten het feit dat beide het vierde van een serie zijn, waarvan het Neobabylonische rijk het eerste is, vgl. boven p. 350v., nog enige secondaire trekken. De heterogene compositie van de voeten betekent dat het gaat over een verdeeld rijk, hetgeen uitstekend van toepassing is op de dualiteit van Seleuciden en Ptolemeën, beide stukken van het Hellenistisch imperium door Alexander gevestigd ; verder worden zowel de ijzeren voeten als het vierde beest verpletterd „zonder toedoen van mensenhanden". 2, 34 en 7, 11. 26, vgl. 8, 25 ; suggestief is ook de opmerking van 2, 43 omtrent de betekenis van de vermenging van het ijzer en het aardewerk, ongetwijfeld een toespeling op de Seleuco-Ptolemeïsche huwelijksaffaires, waarvan in 11, 6 (huwelijk van Antiochus II met Berenice, dochter van Ptolemeüs II) en 17 (huwelijk van Ptolemeüs V met Cleopatra, dochter van Antiochus III) gesproken wordt en die tot doel hadden Egypte en Syrië onder één scepter te verenigen. Doch deze politiek mislukte telkens.

De opinie dat het vierde rijk het Griekse is en die in de oudheid o.a. door de H. EPHRAEM en COSMAS INDICOPLEUSTES werd gehouden, berust dus op degelijke grondslagen en kan dienen als vertrekpunt voor de identificatie van het tweede en derde rijk. Degenen die meenden dat het vierde rijk het Romeins imperium was, beschouwden het tweede en derde respectievelijk als het Medo-Perzische en Griekse rijk ; van hen, die menen dat het vierde rijk het Helleens imperium is, houden de meesten dat het tweede rijk het Medo-Perzische, het derde dat van Alexander de grote is. Zij scheiden dus het hoogtepunt van het Helleens imperium van zijn vervaltijd onder de Diadochen, die geen Egyptenaren of Syriërs, maar allen ook Hellenen waren. Welnu, deze scheiding is niet verantwoord. De geitebok van cp 8 symboliseert zowel Alexander (de grote horen) als de Diadochen (die vier horens, die de plaats van de afgebroken grote horen innemen). Ongetwijfeld heeft men niet het recht om hieruit te besluiten dat Alexander en de Diadochen ook in de symbolen van cp 2 en 7 een eenheid vormen. Het zwaartepunt ligt

[11]) *Commentarius in Librum Daniel,* Parijs 1939, p. 304.

elders, nl. in de machtscurve van de geitebok, die treffend harmonieert met hetgeen wordt gezegd van de ijzeren benen van cp 2 en het anonieme monster van cp 7. De opkomst van de geitebok is onweerstaanbaar, alles moet het tegen hem opgeven en wordt vertrapt; plotseling komt de kentering: het rijk valt uiteen in vier delen. Doch in een van deze delen weet zich iemand van de troon meester te maken, die in niets ontziende hybris zich zelfs aan Jahwehs erfdeel durft vergrijpen. Maar zonder tussenkomst van een hand gaat hij ten onder. Hoewel niet zo volledig is dezelfde curve ook in cp 2 en 7 waarneembaar. In de uitleg van de droom van Nabukodonosor in cp 2 komt de beschrijving van het vierde rijk in v 40 volkomen overeen met 8, 5-8: juist zoals de geitebok alles tegen de grond stoot en vertrapt, zo verbrijzelt en vermorzelt ook het ijzer alles. Sterk contrasteert hiermee v 41, dat de heterogene samenstelling van de voeten verklaart als een symbool van de verdeeldheid van het rijk, dat zwakke en sterke elementen bevat. Dit spreekt de karakterisering van het vierde rijk, in het voorafgaand vers gegeven, tegen en daar beide verzen op hetzelfde rijk van toepassing zijn, moet hier dus sprake zijn van verschillende fasen van bedoeld rijk: na een hoogtepunt vertoont de machtscurve een diepe daling tengevolge van inwendige verbrokkeling. Dit proces wordt volkomen begrijpelijk uit cp 8 en vooral cp 11, dat uitvoerig spreekt over de voortdurende veten van twee delen van het Hellenistisch imperium nl. de Seleuciden en de Lagiden of Ptolemeeën. Van de opkomst van een koning uit een van deze dynastieën wordt in cp 2 geen gewag gemaakt, hierover handelt cp 7. Ook hier wordt de oorspronkelijke macht van het vierde rijk getekend in de termen van cp 8 en 2. Het daaropvolgend verval wordt niet uitdrukkelijk vernoemd, maar eigenlijk toch wel verondersteld door het feit dat de opkomende kleine horen drie van de bestaande verdringt.

Een andere reden, waarom men het derde rijk niet met de regering van Alexander de grote kan identificeren is de opmerking in 7, 7 dat het sterk van zijn voorgangers verschilde. Dit kan moeilijk worden gezegd van de Seleuciden ten overstaan van Alexander, daar ook zij Grieken waren en tenslotte Alexanders rijk voortzetten, doch het is juist van Alexander in betrekking tot het Achemenidische rijk, daar deze heersers Perzen waren en hun imperium door Alexander omvergeworpen is.

Tenslotte kunnen degenen, die in de panter van cp 7 Alexander de grote zien, geen bevredigend antwoord geven op de vraag, waarom het dier vier koppen heeft, want het Helleens imperium is pas na de dood van zijn grondlegger in vier delen uiteengevallen. Deze vierkoppigheid is echter goed verklaarbaar, wanneer de panter het Perzische rijk symboliseert. Het boek Dn vermeldt slechts vier Perzische koningen. Cp 11, gedateerd in het derde jaar van Cyrus, zegt, dat er nog drie koningen in Perzië opstaan, dus in het geheel is er sprake van vier koningen. De vierde, gekenmerkt door zijn rijkdom en een veldtocht tegen Griekenland, is zonder twijfel Xerxes I, 485-465. Van hem stapt de schrijver over op Alexander.

Maar wanneer het derde rijk het Perzische en het eerste het Neobabylonische is, wat kan dan wel het tweede zijn, daar er historisch gezien, tussen

de twee genoemde geen derde rijk ligt? Juist op dit punt werpen de besproken profane bronnen nieuw licht. Deze bronnen kennen de serie: Assyrië-Medië-Perzië-Griekenland. Ook in Dn is het vierde rijk het Griekse, het derde zeer waarschijnlijk het Perzische, het tweede zou dus het Medische moeten zijn. Welnu cp 5 spreekt van een zekere Darius de Mediër als opvolger van de Neobabylonische koning Bêlsjassar. Deze Darius de Mediër moet volgens 6, 29 eerder hebben geregeerd dan Cyrus de Pers; ditzelfde kan men ook besluiten uit de volgorde der visioenen: cp 8 is gedateerd in het derde jaar van Bêlsjassar, cp 9 uit het eerste jaar van Darius, cp 10-12 uit het derde jaar van Cyrus de Pers. Hiertegen brengt men in dat voor de schrijver van Dn Meden en Perzen één rijk vormen: Bêlsjassars rijk zal aan de Meden en Perzen worden gegeven (5, 28), Darius wordt in zijn vrijheid belemmerd door de wet der Meden en Perzen (6, 9 enz.) en in cp 8 is de ram symbool van de koningen der Meden en Perzen (8, 20). Dat voor de schrijver Meden en Perzen een eenheid vormen is zeker, maar ondanks deze eenheid onderscheidt hij een Medisch en een Perzisch imperium, die elkaar opvolgen. In 8, 3 is sprake van de twee horens van de ram, waarvan de grootste, ongetwijfeld het Perzische rijk beduidend, het laatst opschiet. Vervolgens wordt Darius steeds „de Mediër" genoemd en Cyrus „de Pers"; ook zijn opvolgers heten „koningen van Perzië" (11, 2).

Deze harmonie tussen Dn en de oude geschiedschrijvers wijst erop dat, wanneer de schrijver bij het tweede en derde beest, resp. metaal aan bepaalde rijken heeft gedacht, deze waarschijnlijk het Medische en Perzische zijn geweest. Tevens ligt het voor de hand dat de schrijver van Dn gebruik heeft gemaakt van een schema, dat traditioneel was geworden in de historiographie van het oude oosten. Voor zijn Joodse lezers heeft hij echter het Assyrische rijk door het Neobabylonische vervangen. Dit verklaart de abnormale plaats, die het Medische rijk, dat oorspronkelijk de verwoester en opvolger van Ninive was, bij Dn is gaan innemen.

IV. „Het Romeinse systeem"

Een groot aantal exegeten van de vroegste tijden tot nu toe ziet in het vierde beest het Romeinse rijk, terwijl het derde beest het Griekse en het tweede het Medo-Perzische zou zijn. Het is niet zonder nut de oorsprong na te gaan van deze interpretatie, die men het „Romeinse systeem" noemt, in tegenstelling tot het „Syrische" of „Griekse".

Het ingrijpen van Rome in het oosten wekte een scherpe antipathie op, die tot een heftige haat uitgroeide. Reeds in het begin van de tweede eeuw voor Christus, na de nederlaag van Antiochus III bij de Thermopylae in 191, uit zich deze vijandschap in orakels, waarin Rome met de ondergang wordt bedreigd. Deze antiromeinse houding bereikt tenslotte ook Palestina, waar zij na de verovering van Jerusalem door Pompejus in 63 voor Christus een vaste vorm aanneemt in de psalmen van Salomon en andere apocriefe geschriften. W. R. FARMER [12]) heeft opgemerkt dat deze antiromeinse

[12]) *The palmbranches in Jo 12, 13, Journal of Theol. Studies* 3 (1952) 62vv.

beweging in Palestina zich liet inspireren door de Makkabese helden uit de strijd tegen Syrië. Het veelvuldig gebruik van de term „Zelotes", ijveraar, bijnaam van een van de apostelen, doet onwillekeurig denken aan 1 Makk 2, 23-28, dat opvallend driemaal de stam ζηλοῦν gebruikt om te beschrijven bij welke gelegenheid Mattatias' ijver voor de wet en het verbond ontbrandde. Simon de Makkabeër liet munten slaan met een palmboom erop en als onderschrift: „Voor de bevrijding van Sion". Hetzelfde type verschijnt opnieuw in de opstand van 66-70 en 135 AD. Een statistiek van de namen van degenen, die actief deelnamen aan de strijd tegen Rome gedurende de periode lopend van 4 voor Christus tot 70 na Christus, wijst uit dat 54% Makkabese namen dragen, dus Mattatias, Judas, Jonathan, Eleazar, Simon of Joannes heten; telt men alleen de kopstukken van de antiromeinse actie dan stijgt dit tot 66%. De betekenis van deze getallen wint aan duidelijkheid, wanneer men de dragers van niet-makkabese namen hiertegenover zet: slechts 11% doet mee aan antiromeinse actie, de rest is neutraal of collaboreert.

Het kan daarom ook geen verwondering wekken dat men onder deze omstandigheden ook aan oude profetieën een nieuwe betekenis heeft gehecht. Een voorbeeld van dergelijke actualisering biedt b.v. de Midrasj op Habakuk, een van de handschriften in 1947 in een grot bij de Dode Zee gevonden, waar de oude orakels van Habakuk op contemporaine feiten en personen worden toegepast. Daniël heeft hetzelfde lot ondergaan: de grote macht, die het Joodse volk overheerst en voor wie het zich moet buigen, is Rome. Wat was er daarom natuurlijker dan dat men in het vierde beest de onderdrukker van het uitverkoren volk, het Romeinse rijk, ging zien. Zo zag FLAVIUS JOSEPHUS het, Ant. Jud. X, 11, 7. Ook het apocriefe boek 4 Esd, in de eerste eeuw van onze jaartelling geschreven, verklaart Dn op deze wijze; maar de schrijver is zich nog bewust dat dit niet de oorspronkelijke zin is: „De adelaar (in 4 Esd symbool van het Romeinse rijk), die gij uit de zee hebt zien opstijgen, is het vierde rijk, dat uw broeder Daniël in zijn visioen heeft gezien; maar hem werd het niet verklaard, zoals ik het u nu verklaar", 4 Esd 12, 10 vv. Deze interpretatie is door de meeste oude kerkelijke exegeten overgenomen: IRENAEUS, HIPPOLYTUS, ORIGENES, EUSEBIUS, APHRAATES, CYRILLUS VAN JERUSALEM, JOANNES CHRYSOSTOMUS, HIERONYMUS enz. Doch niet door allen: niet alleen de heiden PORPHYRIUS, maar ook de H. EPHRAEM, POLYCHRONIUS en COSMAS INDICOPLEUSTES zien in het vierde rijk het Syrische, alsmede een glossator van de Peshitta, de oude Syrische vertaling, die in het zevende cp van Dn vóór v 5 inlaste: „het rijk van de Meden", vóór v 6: „het rijk van de Perzen" en vóór v 7: „het rijk van de Grieken".

Het Romeinse systeem is dus een interpretatie, die onder invloed van bepaalde historische omstandigheden is ontstaan en opgang heeft gemaakt, maar die geen aanspraak kan doen gelden de authentieke te zijn.

J. T. NELIS, S.S.S.

Nijmegen

SOMMAIRE

Les quatre empires dans le livre de Daniel

Les quatre métaux qui composent la statue de Dn 2 ne peuvent pas être identifiés à quatre rois néobabyloniens, ni les quatre bêtes de Dn 7 avec Nabonide, Astyage, Crésus et Amasis, interprétation défendue naguère par B. D. Eerdmans. Les deux séries de symboles représentent quatre empires mondiaux successifs et dans les deux cas les mêmes empires.

La répartition de l'histoire en quatre périodes est caractéristique des spéculations du parsisme, dont le Bahman Yast nous offre le parallèle le plus intéressant avec Daniel. L'ancienneté de ces spéculations est prouvée par une citation de Théopompe (4e siècle avant J. Chr.) chez Plutarque.

La même théorie joue un rôle important dans les doctrines hindoues. Hésiode l'a connue et fusionnée avec la conception grecque de l'évolution de l'histoire, d'où sa série : race d'or, race d'argent, race de bronze, race des héros et race de fer. Tout ceci met en évidence le caractère traditionnel de la division quadripartite des temps, épousée par Daniel comme cadre de sa théologie de l'histoire.

Le caractère traditionnel du schème n'est pas incompatible avec une individualité décidément historique des composants, comme le prouve le Bahman Yast I, 1-5. De fait, J. W. Swain a démontré l'existence d'une série déterminée d'empires dans l'historiographie ancienne, dont les membres sont l'Assyrie, la Médie, la Perse et l'empire grec.

La comparaison des ch. 2, 7, 8 et 10-12 du livre de Daniel montre que l'auteur sacré s'est servi de la même succession tout en remplaçant l'Assyrie par la Babylonie en raison de l'importance que cette dernière avait acquise par la destruction de Jérusalem. L'identité du premier étant indiquée explicitement, celle du quatrième ne laisse guère de doute dans la lumière de Dn 11 : l'empire grec, y compris Alexandre le Grand, dont l'identification avec le troisième règne semble exclue ; vu que le livre de Daniel présente des indications d'une hégémonie successive des Mèdes et des Perses, on est en droit de voir dans le deuxième règne : les Mèdes, dans le troisième : les Perses.

L'interprétation qui voit, dans le quatrième empire, Rome, est une actualisation de ces oracles, dûe au mouvement antiromain au début de notre ère.

IMAGO RECREATIONIS

Alle geschapen zijn is een participatie aan het eeuwig zijn, en in zover het schepsel het ongeschapen zijn participeert, is het er ook een gelijkenis van. Deze twee noties: deelname aan Gods volmaaktheid en gelijkenis met God, zijn nauw met elkaar verbonden, gaan parallel. Streven dus de dingen naar de goddelijke goedheid als naar hun einddoel, dan streven ze in feite naar een steeds volmaakter assimilatie met God, want Gods goedheid zelf in zich verwezenlijken, kunnen zij niet. S. THOMAS kan dus besluiten dat alle dingen zoeken aan God gelijkvormig te worden: „Omnis res per suum motum vel actionem tendit in aliquod bonum sicut in finem, ut supra ostensum est. In tantum autem aliquid de bono participat, in quantum assimilatur primae bonitati, quae Deus est. Omnia igitur per motus suos et actiones tendunt in divinam similitudinem sicut in finem ultimum." [1])

Hiermee is het doel van de schepping aangegeven: het doel waar de scheppende God al het gemaakte op richt; het doel waarnaar de schepselen zich richten: de goddelijke goedheid is het einddoel van alle dingen. Om die goedheid mee te delen, schept God; om die goedheid te bereiken in de mate waarin hem dat mogelijk is, streeft het schepsel.

Er is echter een fundamenteel verschil in de assimilatie met God van de redelijke en in die van de onredelijke schepselen: de onredelijke schepselen worden aan God gelijkvormig door het ontvangen van een geschapen gave van Gods goedheid, terwijl de redelijke schepselen God Zelf ontvangen. Elk schepsel immers wordt aan God geassimileerd op de wijze die past aan zijn natuur: de stoffelijke wezens door het ontvangen van stoffelijke volmaaktheden, intellectuele wezens door het ontvangen van kenobjecten:

„Intelligens enim fit in actu per formam intelligibilem, in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam." [2])

De mens wordt dus aan God gelijkvormig door de aktuatie van zijn verstand en wil; in deze lijn moet de ontwikkeling van Gods beeld worden gezocht. Men kan weliswaar ook van assimilatie van de mens met God spreken in zover de mens God navolgt als zijn voorbeeld: enerzijds beschouwt men dan bijv. God die met Zijn Voorzienigheid de wereld bestuurt; anderzijds de mens die ook met zijn voorzienigheid als een kleine god in het heelal, de wereld bestuurt. Men ziet dan in de mens een zekere analogie met God die zich kan ontwikkelen door assimilatie met God in de morele orde: door barmhartig te zijn zoals de hemelse Vader barmhartig is [3]); door zijn vijan-

---

[1]) 3 *contra Gentes* cap. 19.
[2]) 4 *contra Gentes* cap. 19.
[3]) Luc. 6, 36.

den te beminnen zoals de hemelse Vader de zon laat schijnen voor goeden en slechten [4]). Maar dat is niet het specifieke en eigene van de assimilatie van de mens met God : als hoofdlijn van de assimilatie van de mens met God menen we te moeten aangeven : de ontwikkeling van het kenleven en liefdeleven, waarbij God niet alleen als voorbeeld wordt beschouwd, maar ook als voorwerp, als de gekende en beminde ; de eigenlijke vergoddelijking van de mens is gericht op een vereniging door kennis en liefde. In zover het verstand meer en meer geproportioneerd wordt aan dit object, in zover de wil er meer en meer door getransformeerd wordt, kan men spreken van een assimilatie aan het object, die eerst volledig is als die akten volmaakt worden gesteld. Maar dan is er niet alleen gelijkvormigheid, maar ook eenheid, in zover de kenner het gekende wordt en de beminner het beminde. Deze assimilatie streeft naar eenheid, naar intentionele identificatie, terwijl gelijkvormigheid in de morele orde een vergelijking blijft, als van twee parallelwegen die elkaar nooit raken.

In een vorig artikel [5]) hebben we onderzocht, hoe S. THOMAS de mens in zijn zelfkennis beschouwt als beeld van de H. Drievuldigheid. Als men zonder meer de mens in zijn zelfkennis neemt als beeld van God, heeft men niet meer dan de relatie voorbeeld-afbeelding. Maar als de mens zich beschouwt *als* beeld van God, zodat hij door zich zelf te kennen, God kent, wordt God zelf middellijk het voorwerp van zijn beschouwing. Daarom is de mens als beeld van God ook in de natuurlijke orde reeds gericht op God Zelf als kenvoorwerp, en ontstaat in hem natuurlijker wijze het verlangen, God Zelf te bezitten :

„Ad modum et dignitatem hominis pertinet quod ad divina elevetur, ex hoc quod homo factus est ad imaginem Dei. Et quia bonum divinum in infinitum excedit humanam facultatem, indiget homo ut supernaturaliter ad illud bonum capessendum adiuvetur ; quod fit per quodcumque beneficium gratiae." [6])

Het is door de genade dat de mens rechtstreeks op God gericht word als op het voorwerp van zijn kennis en liefde ; in het herschapen beeld is de gelijkenis met God dan ook veel sterker : daar heeft men te doen me een assimilatie die tegelijkertijd vereniging insluit, en dan spreekt THOMA van „conformitas":

> „Sed in cognitione qua mens nostra cognoscit se ipsam, est repraesentatio Trinitati increatae secundum analogiam, in quantum hoc modo mens cognoscens se ipsa verbum sui gignit et ex utroque procedit amor. Sic Pater se ipsum dicens, Verbu suum genuit ab aeterno, et ex utroque procedit Spiritus Sanctus. Sed in cognition ipsa qua mens ipsum Deum cognoscit, mens ipsa Deo conformatur, sicut omn cognoscens, in quantum huiusmodi, assimilatur cognito. Maior autem est similitud quae est per conformitatem, ut visus ad colorem, quam quae est per analogiam, u visus ad intellectum, qui similiter ad sua obiecta comparatur. Unde expressior simili tudo Trinitatis est in mente secundum quod cognoscit Deum, quam secundum quo cognoscit se ipsam, et ideo proprie imago Trinitatis in mente est secundum quo

4) Matth. 5, 45.
5) Cf. *Bijdragen* 1954, blz. 139-161.
6) II II 175, 1 ad 2.

cognoscit Deum primo et principaliter ; et quodammodo secundario et secundum quod cognoscit se ipsam, et praecipue prout se ipsam considerat ut est imago Dei ; ut sic eius consideratio non sistat in se, sed procedat usque ad Deum." [7])

In het hier volgend artikel zullen we ons niet verder verdiepen in de natuurlijke kennis van God, noch zullen we uitwerken waarin precies de „capacitas Dei" bestaat, welke het beeld van God in de natuurlijke orde eigen is ; maar we zullen in het kort trachten aan te geven hoe S. THOMAS de ontwikkeling van het beeld van de H. Drievuldigheid in de bovennatuurlijke orde beschreven heeft.

In zijn vroegere werken bestaat voor S. THOMAS het imago recreationis in het beeld van de drie vermogens, maar dan verheven tot de bovennatuurlijke orde :

„Imago creationis consistit et in essentia et in potentiis, secundum quod per essentiam animae repraesentatur unitas essentiae divinae, et per distinctionem potentiarum distinctio personarum ; et similiter imago recreationis consistit in gratia et virtutibus." [8])

In plaats van de menselijke geest is nu dus de genade de weergave van Gods wezenheid, of beter : de menselijke geest als herschapen door de genade :

„Imago Dei et similitudo dicuntur et de anima et de gratia, sed diversimode : quia anima dicitur imago secundum hoc *quod* Deum imitatur, sed gratia dicitur imago sicut illud *quo anima* Deum imitatur." [9])

We hebben hier immers te doen, niet met een volledig ander beeld, maar met een herschapen beeld : de wezenheid van de ziel wordt vernieuwd door de genade, de vermogens door de ingestorte hebbelijkheden :

„. . . . potentiae imaginis aliquibus habitibus perficiuntur, secundum etiam quod comparantur ad Deum, sicut fide, spe, caritate et sapientia, et aliis huiusmodi." [10])

Wij hebben dus te doen met een nieuw inwendig leven, een bovennatuurlijk organisme. Ook het centrum van dit inwendig leven is anders : we zien nu niet meer de mens in zijn zelfkennis, de mens die langs de omweg van zich zelf God beschouwt, maar nu zien we de mens door de genade gericht op God Zelf : door de genade geeft God Zich Zelf als voorwerp van kennis en liefde :

„Tertio modo (apparet in creaturis similitudo cum Deo) per unitatem obiecti, in quantum creatura rationalis intelligit et amat Deum ; et haec est quaedam unionis conformitas, quae in solis sanctis invenitur, qui idem intelligunt et amant quod Deus . . . . et haec dicitur imago recreationis." [11])

---

[7]) *De Ver.* 10, 7.
[8]) *De Ver.* 27, 6 ad 5.
[9]) 2 *Sent.* d. 26 q. 1 a. 2 ad 5.
[10]) *De Ver.* 10, 7 ad 8.
[11]) *De Pot.* 9, 9 ; in deze tekst maakt THOMAS geen onderscheid tussen imago recreationis en similitudinis zoals in I 93, 4 ; deze termen hadden geen vastomschreven, technische betekenis. Hier omvat imago recreationis wellicht heel het bovennatuurlijk leven zowel op aarde als in de hemel.

Reeds in zijn *commentaar op de Sententies* had S. THOMAS aangegeven dat de afbeelding van de H.Drievuldigheid te vinden was in het psychologisch leven van de mens, maar dan zó dat slechts twee objecten het centrum ervan konden vormen: de ziel zelf en God: „respectu eorum obiectorum quae per sui essentiam sunt in anima." [12])

Die twee objecten alleen zijn altijd aan de ziel aanwezig, en tov. die objecten alleen gaat de „memoria" vooraf aan de „intelligentia". Zoals in het imago creationis de habituele tegenwoordigheid van de geest aan zich zelf „geheugen" werd genoemd zo wordt nu de habituele vereniging van de ziel met God door de genade-inwoning een „memoria Dei" genoemd: „cuius praesentia in mente ipsius memoria est in mente." [13]) Uit deze memoria vloeit de kennis van God en de liefde voort, want God Zelf is in de ziel aanwezig als de levende bron van bovennatuurlijk leven [14]).

Wat we evenwel vroeger hebben opgemerkt met betrekking tot de ontwikkeling in THOMAS' leer over het beeld van de drie vermogens in de natuurlijke orde, moet ook hier worden toegepast: in de latere werken wijst THOMAS niet op de verbovennatuurlijkte geest met de drie vermogens, maar op de begenadigde geest in haar eenheid met God, in zover de mens aktueel God kent en bemint, waarbij de nadruk wordt gelegd op de voortkomende termen:

„Attenditur igitur divina imago in homine secundum verbum conceptum de Dei notitia, et amorem exinde derivatum." [15])

Dat zijn de voornaamste trekken waarmee THOMAS het imago recreationis schetst, waar hij ex professo dit onderwerp behandelt. Wil men evenwel aan deze bondige samenvatting wat meer diepte geven, dan moet men de afzonderlijke elementen ervan plaatsen in het geheel van THOMAS' leer over de genade.

Elke geschapen gave van God is een gelijkenis met God. De Genade echter geeft een heel bijzondere gelijkenis met God, waarvan het eigene hierin bestaat dat zij ons onmiddellijk met God verbindt:

„Gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus." [16])

Dat is de finaliteit van de genade; een finaliteit die heel de bovennatuurlijke orde specificeert; hierin bestaat het bovennatuurlijke, het goddelijke van de genade. Natuurlijkerwijze bezit alleen God Zich Zelf als voorwerp dat Zijn geluk uitmaakt; Hij alleen is zalig door de kennis van de volmaakte schoonheid, door de liefde waarmee Hij geniet van het hoogste goed. Maar Hij wilde dit geluk niet voor Zich Zelf alleen houden; Hij wilde het meedelen aan engelen en mensen, opdat wij dezelfde schoonheid zouden bewonderen. En omdat het kleine vonkje van onze geest niet in staat is in

---

[12]) *1 Sent.* d. 3 q. 4 a. 4 ad 1.

[13]) *De Ver.* 10, 7 ad 2.

[14]) Ibid.: „. . . respectu ipsius Dei, ex cuius praesentia mens intellectuale lumen percipit, ut intelligere possit."

[15]) I 93, 8; cf. a. 7.

[16]) I II 112, 4.

deze zon te schouwen, gaf Hij ons een nieuwe deelname aan Zijn natuur, versterkte Hij ons verstand met Zijn goddelijk licht, en gaf Hij aan onze wil iets van Zijn liefde.

De eerste gedachte die S. THOMAS te binnen komt als hij zegt „genade", lijkt me te zijn: deelname aan Gods natuur; dit blijkt op vele plaatsen:

„gratia nihil aliud est quam quaedam participata similitudo divinae naturae, secundum illud 2 Petri 1, 4: „Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae!" [17])

Het subject van de genade is de geest, de „mens":

„gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum participat quamdam similitudinem divini esse." [18])

Maar om de aard van die deelname aan Gods natuur enigszins te begrijpen, moet men steeds denken aan de finaliteit van de genade: „Gratia secundum sui rationem coniungit hominem summo bono, quod est Deus." [19]) Dat idee verbindt S. THOMAS onmiddellijk met het voorafgaande, en vermeldt dat even dikwijls; daar schijnt hij evenveel gewicht aan te hechten. En inderdaad hangen deze twee begrippen nauw samen: de deelname aan zijn wezen die God ons wil schenken, moet ons juist bekwaam maken om God Zelf te bezitten: door de genade geeft God Zich Zelf, daar is de genade wezenlijk op gericht. De geschapen genade zegt uiteraard ongeschapen genade, omdat zij de ziel met God verbindt. Dat zijn de twee hoofdbegrippen van S. THOMAS over de genade: de genade is een deelname aan Gods natuur waardoor de mens met God wordt verenigd.

„Oportet ergo quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes." [20])

De werkingen die God het meest eigen zijn, die het innerlijk leven van God constitueren, en Zijn gelukzaligheid uitmaken, zijn het kennen en het beminnen van Zich Zelf. De heiligmakende genade is dus een deelname aan Gods natuur, juist in zover de goddelijke natuur principe is van deze werkingen. Alleen uit de geestelijkheid van Gods natuur volgen connatureel zulke akten. Wil dus de mens ook connatureel deze akten stellen, dan lijkt een verheffing naar goddelijk niveau door een deelname aan Gods geestelijkheid noodzakelijk: „Non potest aliquis habere spiritualem operationem, nisi prius esse spirituale accipiat." [21])

Werd dus in het imago creationis de menselijke geest als afbeelding van Gods wezen aangewezen: veel duidelijker en verhevener weerspiegelt zich

---

[17]) III 62, 1; I II 110, 3: „lumen gratiae, quod est participatio divinae naturae"; ibid. art. 1 en 2 ad 2; art. 4; 112, 1; III 2, 10 ad 1; III 62, 2; en in de Sententies: 2 *Sent.* d. 26 q. 1 a. 3: „Oportet quod primum donum, quod gratis homini infunditur, hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animae in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes." 2 *Sent.* d. 26 q. 1 a. 5: „Primum enim quod facit (gratia) est hoc quod dat esse quoddam divinum."

[18]) III 62, 2; *De Ver.* 27, 6; I II 110, 4.

[19]) I II 112, 4.

[20]) 2 *Sent.* d. 26 q. 1 a. 3.

[21]) *De Ver.* 27, 2.

Gods wezen in de geest die door de genade is herschapen. Het is waar: de afstand tussen schepsel en Schepper blijft onpeilbaar: „inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda" leert ons het vierde Lateraanse Concilie [22]); maar toch zegt de H. THOMAS het de Griekse Vaders na, dat de genade de mens vergoddelijkt:

„Gratia confert animae perfectionem in quodam divino esse . . . . secundum quod gratiam habentes deiformes constituuntur." [23])

„Deus factus participatione" [24]).

Enigszins kunnen we begrijpen waarom deze wedergeboorte een nieuwe tegenwoordigheid van God in de ziel met zich brengt; waarom God „woont" in de rechtvaardige: juist vanwege de structuur van de genade, die een deelname is aan de goddelijke natuur inzover deze natuur beginsel is van de kennis van God in Zich Zelf, en van een daaraan geproportioneerde liefde-omgang. Door de genade in te storten, geeft God dus Zich Zelf als voorwerp van kennis en liefde:

„nulla alia perfectio superaddita substantiae facit Deum esse in aliquo sicut objectum cognitum et amatum, nisi gratia; et ideo sola gratia facit singularem modum essendi Dei in rebus." [25])

God woont in de rechtvaardige omdat door deze nieuwe assimilatie de begenadigde op God is geordend als op zijn bezit: de geschapen genade beschouwen we dan als habitus operativi, die God onmiddellijk tot voorwerp hebben [26]).

Het is niet zo eenvoudig, de aard van deze onmiddellijkheid nauwkeurig te omschrijven; het duidelijkst lijkt me wel de vergelijking met de kennis welke onze geest van zich zelf heeft. Onze geest is werkelijk als onmiddellijk kenbaar aan zich zelf tegenwoordig, en toch kan zij zich zonder reflectie op haar werkingen niet kennen. Zo is ook God door de genade werkelijk onmiddellijk aan onze geest tegenwoordig, en toch kunnen we hem zonder het licht der glorie niet zo maar aktueel schouwen. Zeker: in de hemel bereikt het beeld zijn voltooiing: „Similes ei erimus quoniam videbimus eum sicuti est." [27]) Dan zijn de kennis en de liefde tot God volmaakt; nu is het meer een onmiddellijk *gericht-zijn* op dit contact; in zover er aktueel contact is met de goddelijke Personen, die door de genade aanwezig zijn in de ziel, is het een onvolmaakt contact, zoals de kennis van de ziel in het imago creationis onvolmaakt was. Op deze wijze karakteriseert de H. THOMAS zelf het herschapen beeld in via tegenover de voltooiing in de schouwing:

„Imitatur autem intellectualis natura maxime Deum quantum ad hoc quod Deus se ipsum intelligit et amat. Unde imago Dei tripliciter potest considerari in homine: uno quidem modo secundum quod homo habet aptitudinem

---

[22]) *Conc. Lat. IV,* DENZ. 432.
[23]) *2 Sent.* d. 26 q. 1 a. 4 ad 3.
[24]) *3 Sent.* d. 34 q. 1 a. 1 en 3.
[25]) I 8, 3 ad 4.
[26]) I 43, 3.
[27]) 1 Ioa. 3, 2.

naturalem ad intelligendum et amandum Deum; et haec aptitudo consistit in ipsa natura mentis, quae est communis omnibus hominibus; alio modo secundum quod homo *actu vel habitu* Deum cognoscit et amat, sed tamen *imperfecte;* et haec est imago per conformitatem gratiae; tertio modo secundum quod homo Deum actu cognoscit et amat perfecte; et sic attenditur imago secundum similitudinem gloriae." [28])

Nergens beschrijft S. THOMAS nadrukkelijker hoe het beeld van de H. Drievuldigheid in de ziel vervolmaakt wordt door de goddelijke Personen, dan waar hij de onzichtbare zendingen behandelt, vooral in *1 Sent.* d. 14-18, maar ook in zijn beide *Summa's*. Hij doet daar uitkomen dat het genadeleven als een voortzetting en een weergave is van de eeuwige voortkomsten in de schoot van de Vader.

Na in *1 Sent.* d. 5-13 in den brede de eeuwige voortkomsten te hebben behandeld, gaat THOMAS in d. 14 over tot de tijdelijke voortkomsten: een diepzinnige leer die we hier slechts in het voorbijgaan kunnen aanraken. De H. Geest immers, die voortkomt van de Vader en de Zoon, is als de stuwende liefde, die God beweegt ook anderen in Zijn volmaaktheid te doen delen; reeds in de proloog had THOMAS de schepping zo nauw in verband gezien met de eeuwige voortkomsten:

„Sicut trames a fluvio derivatur, ita processus temporalis creaturarum ab aeterno processu Personarum .... unde primus processus est causa et ratio sequentis processionis." [29]) De tijdelijke voortkomst is dus a.h.w. de voortzetting van de eeuwige voortkomsten: beminnend delen Vader en Zoon hun wezen mee aan de H. Geest, en storten in Hem heel Hun volmaaktheid uit; maar omdat de Liefde Hen nog verder voert, delen Zij ook aan schepselen Hun goedheid mee.

Na het onderscheid tussen de eeuwige en de tijdelijke voortkomsten, zet THOMAS vervolgens uiteen, dat er twee soorten van tijdelijke voortkomsten zijn: een, in zover alle natuurlijke gaven uit God voortkomen, en een, in zover het redelijk schepsel naar God wordt toegetrokken:

„Secundum hoc ergo processio divinarum personarum in creaturas potest considerari dupliciter. Aut in quantum est ratio exeundi a principio, et sic talis processio attenditur secundum dona naturalia, in quibus subsistimus.... sed de tali processione non loquimur hic. Potest etiam attendi in quantum est ratio redeundi in finem, et est secundum illa dona tantum, quae proxime coniungunt nos fini ultimo, scilicet Deo, quae sunt gratia gratum faciens et gloria, et de ista processione loquimur hic." [30])

De tijdelijke voortkomsten worden dus onderscheiden naar gelang Gods gaven ons onmiddellijk met God verenigen of niet: dat is het criterium, want aldus worden natuurlijke en bovennatuurlijke orde onderscheiden.

In elk effect wordt een gelijkenis met God geparticipeerd; bovennatuurlijk is die gelijkvormigheid, welke het schepsel ordent op onmiddellijk contact met God. Hier nu handelen we over een zodanige voortkomst van de

---

28) I 93, 4.
29) *1 Sent.* Prologus S. THOMAE.
30) *1 Sent.* d. 14 q. 2 a. 2.

goddelijke Personen, dat we erdoor met God verenigd worden, hetgeen gebeurt door de genade. Als immers de ziel het genadeleven wordt ingestort, of als het tot grotere ontwikkeling komt, noemt THOMAS dat een mededeling en een *zending* van de goddelijke Personen Zelf, en juist in dit begrip zending komt de samenhang van het genadeleven met de eeuwige voortkomsten en de deelname daaraan door de ziel duidelijk naar voren.

Zending immers houdt zowel in de terminus a quo, in dit geval: de eeuwige voortkomst, en de terminus ad quem: een nieuwe relatie tot de ziel:

„Quia autem omnis imperfectio amovenda est ab his quae in divinam praedicationem veniunt, ideo missio in divinis intelligitur non secundum exitum localis distantiae, nec secundum aliquam novitatem advenientem ipsi misso, ut sit ubi prius non fuerat; sed secundum exitum originis ab aliquo ut a principio, et secundum novitatem advenientem ei ad quem fit missio, ut novo modo persona missa in eo esse dicatur." [31])

Maar omdat ons hier de vervolmaking van Gods beeld interesseert, vragen we ons onmiddellijk af: wat is die *novitas*, welke wordt bewerkt in degene, tot wie de goddelijke Persoon gezonden wordt, waardoor de gezondene op een nieuwe wijze in hem is?

S. THOMAS zet het ons uiteen in krasse bewoordingen waar hij zich afvraagt: „Utrum Filius invisibiliter mittatur in mentem":

„Respondeo dicendum, quod sicut in exitu rerum a principio dicitur bonitas divina in creaturas procedere, in quantum repraesentatur in creatura per similitudinem bonitatis divinae in ipsa receptam: ita in reductione rationalis creaturae in Deum intelligitur processio divinae personae, quae et missio dicitur, in quantum *propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima* per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae: sicut proprius modus quo Spiritus Sanctus refertur ad Patrem, est amor, et proprius modus referendi Filium in Patrem est, quia est verbum manifestans ipsum. Unde sicut Spiritus Sanctus invisibiliter procedit in mentem per donum amoris, ita Filius per donum sapientiae: in quo est manifestatio ipsius Patris, qui est ultimum ad quod recurrimus." [32])

Het antwoord begint met het bekende onderscheid tussen de twee tijdelijke voortkomsten. Bij de terugvoering van het redelijke schepsel naar God heeft een zending van een goddelijke Persoon plaats; het nieuwe effect nu, waardoor een nieuwe betrekking van tegenwoordigheid ontstaat tussen de ziel en de Gezondene, is een gelijkenis die wordt voortgebracht in de ziel, waardoor de ziel gelijkvormig wordt aan het eigene van de gezonden Persoon. THOMAS drukt zich hier zo sterk mogelijk uit: „propria relatio ipsius personae divinae repraesentatur in anima per similitudinem aliquam receptam, quae est exemplata et originata ab ipsa proprietate relationis aeternae."

Er zijn theologen die het voor onmogelijk houden, dat het eigene van de

---

[31]) *1 Sent.* d. 15 q. 1 a. 1.

[32]) *1 Sent.* d. 15 q. 4 a. 1; in de uitdrukking „exemplata et originata" kan men ook het „originata" verstaan in verband met de voorafbeeldende oorzakelijkheid.

goddelijke Personen naar buiten wordt gemanifesteerd in een geschapen effect. Zij zeggen dat een beeld van de H. Drievuldigheid rechtstreeks slechts geapproprieerde eigenschappen van God kan uitbeelden, bijv. Gods wezenlijke wijsheid en macht; niet rechtstreeks iets wat eigen is aan een van de goddelijke Personen. Het wil me voorkomen dat S. THOMAS er zo niet over dacht. Het is waar: in zover men God beschouwt als beginsel en oorsprong, in zover is alles aan de Personen gemeenschappelijk. Maar als men de verhouding beschouwt van het schepsel tot de Schepper als tot een term, dan kan dat betrekking hebben op het eigene van de Persoon, en, zoals S. THOMAS zelf uitwerkt, dat is mogelijk op drie wijzen: door de unio hypostatica; door een handeling, bijv.: ik bemin de Zoon; en door een betrekking van gelijkvormigheid: „in infusione caritatis est terminatio in similitudinem processionis personalis Spiritus Sancti." [33])

Als moeilijkheid tegen zulke reële betrekkingen van gelijkvormigheid met de afzonderlijke Personen wordt wel eens naar voren gebracht dat S. THOMAS zelf soms zegt dat de effecten, die de gezonden Persoon voortbrengt in de ziel, aan die Persoon „geapproprieerd" worden: dus, zo besluit men, dat is niet iets eigens, maar iets dat aan die Persoon wordt toegeschreven. Deze gevolgtrekking is slechts ten dele juist; men moet immers wel onderscheiden het voortbrengen van dergelijke effecten, en de betrekking van gelijkvormigheid. Wanneer nu aan een bepaalde Persoon een bepaald effect wordt toegeëigend, wil dat zeggen dat we het voortbrengen van dat effect toeschrijven aan die Persoon, ofschoon het door alle Personen is bewerkt; die toekenning geschiedt echter niet willekeurig, maar vindt juist haar begronding in de bijzondere gelijkvormigheid van dat effect met die Persoon:

„Una et principalis ratio est appropriationis, scilicet *similitudo ad proprium.*" [34]) Appropriatie is geen woordenspel, zoals sommige schrijvers schijnen te menen, maar zij is objectief gefundeerd:

„Similitudo appropriati ad proprium Personae facit convenientiam appropriationis *ex parte rei,* quae etiam esset si nos non essemus." [35])

Gelijkenis is formeel een relatie, en waar werkelijke gelijkenis is, is het een reële relatie, van de kant van het schepsel, en in dat geval is een gefundeerde appropriatie mogelijk, zoals bijv. het geval is met de liefde die God voortbrengt in de ziel:

„Et ideo cum Spiritus Sanctus dicitur dari a se, in creatura est *relatio realis* quae refertur ad totam Trinitatem ut ad principium, et ad Spiritum Sanctum ut ad terminum, *per modum exemplaritatis;* sed in Spiritu Sancto non est relatio nisi secundum rationem." [36])

In zover de liefde een *effect* is, wordt het toegeschreven aan de H. Geest, juist vanwege de werkelijke gelijkvormigheid van dit effect met het eigene

---

[33]) *1 Sent.* d. 30 q. 1 a. 2 per totum.
[34]) *1 Sent.* d. 31 q. 2 a. 1 ad 1; ibid. q. 1 a. 2; hetzelfde merkt hij op in *1 Sent.* d. 3 q. 2 a. 1 ad 3; *De Ver.* 7, 3; 10, 13; *S. Th.* I 39, 7.
[35]) *1 Sent.* d. 31 q. 1 a. 2.
[36]) *1 Sent.* d. 30 Expositio Textus in f.

van de H. Geest; appropriatie van geschapen volmaaktheden zegt iets van de bewerkende, niet van de voorafbeeldende oorzakelijkheid. Gefundeerde appropriatie sluit dus geen betrekkingen tot het eigene van de Personen uit, maar sluit ze juist in:

„caritas .... quae efficienter est a tota Trinitate, sed exemplariter manat ab amore, qui est Spiritus Sanctus." [37])

Een andere moeilijkheid tegen assimilatie aan het eigene van de Personen gaat hiervan uit, dat kennis van het beeld uiteraard voert tot de kennis van het afgebeelde; beeldt dus de mens het eigene van de Personen af, dan zou hij natuurlijkerwijze het mysterie van de H. Drievuldigheid kunnen kennen door zich zelf te kennen. Ook S. THOMAS zelf maakt zich deze objectie [38]), en geeft als oplossing dat de opwerping waarheid zou bevatten als de mens een volmaakt beeld was van God, maar gezien de onvolmaaktheid van de afbeelding voert de natuurlijke kennis van zich zelf niet tot de kennis van de H. Drievuldigheid. Men zou verschillende aspecten kunnen aangeven, waarin die onvolmaaktheid bestaat: eerstens wordt het eigene van de Personen niet afgebeeld in zover ze een Persoon zijn; wat wordt weergegeven is eerder de wijze waarop zij voortkomen. Toch is het naar wij menen iets eigens van de Zoon, voort te komen als Woord, zoals het eigen is aan de H. Geest, gespireerd te worden als liefdeterm:

„In mente igitur nostra invenitur similitudo Trinitatis *quantum ad processionem* quae multiplicat Trinitatem .... In hoc autem deficit a repraesentatione divinae Trinitatis quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt unius naturae, et singulus horum est persona perfecta, eo quod intelligere et velle sunt ipsum esse divinum, ut ostensum est." [39])

Wat er in de menselijke geest voortkomt, vertoont dus slechts een zwakke weerschijn, een verre analogie met de goddelijke Personen. Vervolgens kan de mens met zijn natuurlijke rede uit deze voortkomsten in zijn eigen geest niet besluiten tot het bestaan van voortkomsten in God, en noch minder tot het bestaan van meerdere Personen in God: dat hij beeld van *God* is, kan hij natuurlijker wijze achterhalen, dat hij beeld is van de H. Drievuldigheid, weet hij natuurlijker wijze niet. Al kent hij zich zelf terwijl hij beeld is van de H. Drievuldigheid, hij kent zich zelf natuurlijkerwijze niet formeel *als* beeld van de H. Drievuldigheid, en daarom kent hij zonder openbaring ook de H. Drievuldigheid niet [40]).

---

[37]) *1 Sent.* d. 17 q. 1 a. 1 Sol. Cf. C. STRÄTER S.J.: *Het begrip „Appropriatie" bij S. Thomas. Bijdragen* 1943 p. 1-41; 144-186.

[38]) I 93, 5 ad 3.

[39]) 4 *contra Gentes* cap. 26.

[40]) Waar S. THOMAS in I 88, 3 ad 3 zegt dat als de mens een volmaakt beeld van God was, zoals de Zoon, hij dan „statim" God zou kennen, maar dat dit in feite niet het geval is, bedoelt hij dunkt me eerstens, dat de ziel zich zelf niet rechtstreeks schouwt, maar slechts door reflectie, zodat zij slechts middellijk tot kennis van God kan komen: vervolgens, ook al zou zij zich zelf rechtstreeks schouwen, zoals een engel, dan zou zij door deze zelfkennis nog slechts middellijk en onvolmaakt God kennen. God de Zoon echter is het volmaakte beeld van de Vader, omdat Hij diens oneindige volmaaktheid weergeeft, zodat Hij, door Zich Zelf te schouwen, God schouwt.

We mogen dus besluiten dat volgens de H. THOMAS de goddelijke Personen het beeld zodanig kunnen vervolmaken in de onzichtbare zendingen, dat het eigene van de Personen enigszins wordt afgebeeld.

Omdat de Vader niet gezonden kan worden, zijn er twee zendingen: de Zoon wordt gezonden in zover de goddelijke Personen het beeld vervolmaken door de instorting van goddelijke kennis, waardoor in de ziel de eeuwige voortkomst van het Woord wordt afgebeeld; de H. Geest wordt gezonden omdat de ziel betrokken wordt in het goddelijk liefdeleven, door deelname aan de liefde die de H. Geest is, en die ook in de ziel die hang naar God voortbrengt die liefdeterm is.

Hier raken we een leerpunt dat dikwijls terugkeert in de traditie: de goddelijke Personen worden met de ziel verenigd, zoals een merkteken op was wordt gedrukt; door de genade-inwoning komen de Personen Zelf tegenwoordig, maar bovendien maken zij de ziel aan Zich gelijkvormig:

„ipsae personae divinae quadam *sui sigillatione* in animabus nostris relinquunt quaedam dona quibus formaliter fruimur, scilicet amore et sapientia." [41])

De trekken waardoor zij het beeld vervolmaken, zijn vitale elementen van het bovennatuurlijk organisme, waardoor de mens inniger met God wordt verenigd door kennis die tot liefde voert. Het zijn „habitus operativi", die ons ordenen op contact met de goddelijke Personen. Niettemin moet men de inwoning van de H. Drievuldigheid niet al te zeer zien als het gegeven-zijn van een „object" waarop we geordend worden: de H. Drievuldigheid komt in de ziel als bron van leven, om de ziel in dat leven te doen delen; het is het goddelijk leven zelf dat zich daar afspeelt, en waarin de ziel wordt betrokken. De Vader zegt er het Woord, en zendt het Woord tot de ziel, zodat ook de mens deelt in Gods kennis, en zich een idee kan vormen van Gods volmaaktheid. De H. Geest komt er voort en wordt gezonden naar de ziel, om ook haar te stuwen tot liefde. Deze kennis en liefde hoeven niet per se aktueel te zijn; ook in zover de hebbelijkheden in de ziel worden gestort, kan men van zending spreken:

„ad rationem missionis non requiritur quod sit ibi cognitio actualis personae ipsius, sed tantum habitualis, in quantum scilicet in dono collato, quod est habitus, repraesentatur proprium divinae personae sicut in similitudine." [42])

In de latere werken van THOMAS wordt deze leer niet meer met zóveel nadruk uiteengezet als in het *commentaar op de Sententies*; toch blijkt voldoende dat S. THOMAS hieromtrent niet van mening is veranderd: ook in de beide *Summa's* worden de zendingen steeds in verband gebracht met een speciale assimilatie.

Dezelfde terminologie bijna vinden we terug in de *Summa contra Gentiles:*

„Sciendum tamen est quod ea quae a Deo in nobis sunt, reducuntur in Deum sicut in causam efficientem et exemplarem: in causam quidem efficien-

---

[41]) *1 Sent.* d. 14 q. 2 a. 2 ad 2.
[42]) *1 Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 ad. 1.

tem, in quantum virtute operativa aliquid in nobis efficitur; in causam vero exemplarem, secundum quod id quod in nobis a Deo est, aliquo modo Deum imitatur. Cum ergo eadem virtus sit Patris et Filii et Spiritus Sancti, sicut et eadem essentia, opportet quod omne id quod Deus in nobis efficit sit, sicut a causa efficiente, simul a Patre et Filio et Spiritu Sancto; *verbum tamen sapientiae,* quo Deum cognoscimus, nobis a Deo immissum, *est proprie repraesentativum Filii;* et similiter amor, quo Deum diligimus, est proprie repraesentativum Spiritus Sancti. Et sic caritas quae in nobis est, licet sit effectus Patris et Filii et Spiritus Sancti, tamen quadam speciali ratione dicitur esse in nobis per Spiritum Sanctum." [43])

Waar in de *Theologische Summa* de zendingen worden behandeld, is het accent wel wat verschoven, maar de speciale assimilatie wordt toch vermeld. De zendingen worden daar meer beschouwd als de mededeling van de Personen Zelf, maar bij de behandeling van de objecties komt dezelfde leer weer ter sprake:

„ad hoc quod aliqua persona divina mittatur ad aliquem per gratiam, oportet quod fiat assimilatio illius ad divinam personam quae mittitur, per aliquod gratiae donum. Et quia Spiritus Sanctus est amor, per donum caritatis attenditur missio Spiritus Sancti. Filius autem est Verbum, non qualecumque, sed spirans amorem .... Non igitur secundum quamlibet perfectionem intellectus mittitur Filius, sed secundum talem instructionem intellectus, qua prorumpat in affectum amoris." [44]).

We mogen dus concluderen dat THOMAS ook in zijn latere werken een speciale assimilatie met de goddelijke Personen heeft geleerd, waardoor het beeld van de H. Drievuldigheid wordt vervolmaakt; de gezonden Personen drukken hun eigen kenmerk in de ziel en verenigen haar daardoor inniger met God. En omdat een onzichtbare zending van de goddelijke Personen, volgens S. THOMAS' leer in de *Summa* [45]), plaats heeft bij elke vermeerdering van de heiligmakende genade, moet men het geestelijk leven in nauw verband zien met het geheim van de H. Drievuldigheid, omdat de goddelijke Personen steeds actief aanwezig zijn in de begenadigde ziel, om haar in hun goddelijk leven te doen delen:

„in receptione huiusmodi donorum (nempe sapientiae et caritatis) habentur personae divinae novo modo quasi ductrices in finem vel coniungentes." [46])

Deze gelijkenis kan meer en meer tot ontplooiing komen door een zich ontwikkelende beschouwing en door een diepere omvorming van de wil, waardoor het affect „en creux" wordt wat de Beminde „en plein" is:

„amor nihil aliud est quam quaedam transformatio affectus in rem amatam. Et quia omne quod efficitur forma alicuius, efficitur unum cum illo, ideo per amorem amans fit unum cum amato, quod est factum forma aman-

---

[43]) 4 *contra Gent.* cap. 21 n. 2.
[44]) *S. Th.* I 43, 5 ad 2.
[45]) I 43, 6 ad 2.
[46]) *1 Sent.* d. 15 q. 4 a. 1 in f.

tis; et ideo dicit Philosophus IX Ethic. cap. 4, quod amicus est alter ipse; et 1 Cor. 6, 17: Qui adhaeret Deo, unus spiritus est." [47])

We hebben ons bij deze studie beperkt tot de hoofdlijnen van het beeld van de H. Drievuldigheid. We zijn ons bewust dat er heel wat leemtes zijn open gelaten, doch we wilden hier slechts een synthese geven.

Al neemt de leer over het beeld-zijn van God bij S. THOMAS niet die plaats in, die zij bij sommige Griekse Vaders inneemt, we hebben toch voldoende aangegeven dat S. THOMAS, voornamelijk onder invloed van AUGUSTINUS, deze leer toch samenvattend heeft ingebouwd in zijn doctrinair systeem, dat hij ze heeft ontwikkeld, en dat hij ze in verband ziet met de wezenlijke elementen van het genade-leven: de inwoning, de geschapen genade, de wijsheid en de liefde. Geen wonder dus dat hij in de proloog van de Ia IIae als subject van de moraalstudie aanwijst: de mens als beeld van God; het is zijn hoogste waardigheid.

Brummen J. BOVENMARS, M.S.C.

SOMMAIRE

Faisant suite à un précédent article sur ,,l'homme se connaissant soi-même, image de la très Sainte Trinité", le présent article expose comment St. Thomas voit dans la vie surnaturelle de l'homme une participation et une représentation de la vie intérieure da la très Sainte Trinité.

Dans la grâce sanctifiante il voit un rayonnement de la nature propre de Dieu, ordonnant l'homme à la connaissance et à l'amour de Dieu. Les Missions invisibles communiquent à l'âme le Fils et le St. Esprit, et ces deux Personnes divines, imprimant dans l'âme leur sceau, comme une marque s'imprime dans la cire, la font participer à la connaissance et à l'amour de Dieu. Ces effets, tout en étant l'oeuvre commune des trois Personnes divines, ont une relation réelle de conformité avec ce qui est propre à une Personne determinée.

Ainsi St. Thomas voit un intime rapport entre la vie surnaturelle de la grâce et le mystère de la Trinité.

---

[47]) *3 Sent.* d. 27 q. 1 a. 1.

LOON EN STRAF IN DE ZEDELIJKE ORDE

In aansluiting met de behandeling van de natuurwet plegen de katholieke auteurs van handboeken over moraal-philosophie ook te spreken over loon en straf in de zedelijke orde. In analogie met de definities van loon en straf in andere waarde-orden stellen zij dan ook voor loon en straf in de zedelijke orde definities op, die dit loon en deze straf bepalen als de door God als opperste Wetgever op de naleving van de natuurwet gestelde sancties. Voor de katholieke moraal-philosoof bezitten deze begrippen van loon en straf in de zedelijke orde een grote mate van vanzelfsprekendheid. Enerzijds immers is de katholieke moraal-philosoof ook in zijn bovennatuurlijk leven met de begrippen van loon en straf vertrouwd — en anderzijds ligt het voor de hand om, waar hij de natuurwet begrijpt in analogie met de positieve wet, in analogie met de op de naleving van de positieve wet gestelde sanctie ook in de zedelijke orde een sanctiebegrip te ontwikkelen.

Het wil ons echter voorkomen, dat juist deze vanzelfsprekendheid helaas ook de oorzaak werd, dat men vaak te weinig aandacht besteedde aan een nauwkeurige ontwikkeling der begrippen van loon en straf in de zedelijke orde, waardoor de eigenlijke problemen, waarvoor deze begrippen ons plaatsen, onopgemerkt bleven en de inhoud van deze begrippen onvoldoende ontwikkeld werd, te vaag en te pover bleef. Toch is een logisch consequente begripsbepaling ook hier een eerste vereiste voor een verantwoorde wijsgerige bezinning. Wij mogen immers niet vergeten, dat de analogie met de rechtsorde uiteraard slechts een analogie is en derhalve een zorgvuldige ontwikkeling der begrippen vereist, willen wij inderdaad tot het eigen begrip van loon en straf in de zedelijke orde komen. Dit nog te meer, omdat de rechtsorde wel de straf als sanctie kent, maar niet het loon. Het loon is een begrip, dat niet uit de rechtsorde, maar uit de economie stamt.

Zoeken wij naar het eigen begrip van loon en straf in de zedelijke orde, dan doet zich al terstond een zeer principieel probleem voor. Immers de zedelijke activiteit wordt door de katholieke auteurs algemeen gekenmerkt als „factiva finis" — als een activiteit, die zelf uit eigen kracht metterdaad onze zedelijke vervolmaking uitwerkt. Hiertegenover wordt een verdienende activiteit algemeen gekenmerkt als „non factiva finis"[1] — als een activiteit, die niet zelf uit eigen kracht het verdiende loon of de verdiende straf uitwerkt, maar uiteraard slechts de dispositie schept, op titel waarvan een andere activiteit het loon of de straf metterdaad uitwerkt en toebedeelt. Maar hoe is het dan mogelijk, dat de zedelijke activiteit, die als zodanig „factiva finis" is, toch ook een verdienende activiteit is en als zodanig „non factiva finis" t.o.v. datzelfde doel?

---

[1]) Vgl. S. THOMAS, *Summa Theologica*, I, q. 62, a. 4.

En toch, eerst dan wanneer wij een zedelijke activiteit kunnen aanwijzen, die uiteraard slechts de dispositie schept, waaraan een door een andere activiteit uitgewerkt en toebedeeld effect beantwoordt, kan er van een analogie met het verdienen van loon in de economische orde of van straf in de rechtsorde sprake zijn. Het is dan ook mede om reden van het niet aanvaarden van een dusdanige zedelijke activiteit en het dientengevolge niet doorzien van de analogie van het loon- en strafbegrip in de zedelijke orde, dat Max SCHELER het gebruik der begrippen van loon en straf in de zedelijke orde zo resoluut afwijst: „Die Idee der Vergeltung hat daher in der rein sittlichen Sphäre überhaupt keinen Ort. Vergeltung ist vielmehr eine Idee, die ursprünglich nur vom Standort des durch eine Handlung Geschädigten und von einem Dritten aus in Hinsicht auf ihn einen Sinn gewinnt; nicht aber vom Standort desjenigen und in Hinsicht auf denjenigen, der gut und böse ist oder sich so verhält. Und es ist nicht die sittliche Sphäre, sondern die von ihr grundverschiedene Rechtssphäre, in deren Umkreis die Vergeltungsidee zu suchen ist" [2]. Waar SCHELER in deze tekst een „derde" vereist, t.o.v. wie de straf verdiend wordt, wijst ook hij er dus nadrukkelijk op, dat een verdienende activiteit het loon en de straf van een ander verwacht. Ontkent men de mogelijkheid van dit verwachten van een ander in de zedelijke orde, dan ontkent men hierdoor dus ook, dat er in de zedelijke orde, op een analoge wijze als in de economische orde en in de rechtsorde, een relatie tussen een verdienende activiteit en loon of straf mogelijk is en moet men bijgevolg het invoeren der begrippen van loon en straf in de zedelijke orde als een verwarrende transpositie vanuit andere waarde-orden brandmerken.

Aan deze fundamentele problemen, waarvoor het gebruik der begrippen van loon en straf in de zedelijke orde ons stelt, besteden o.i. de katholieke moraal-philosofen te weinig aandacht. In deze studie willen wij daarom trachten tot een verantwoorde oplossing van de gestelde problemen te komen door na te gaan over welke soorten van loon en straf men in de zedelijke orde terecht kan spreken en hoe het dan inderdaad telkens weer gaat over een verdienende zedelijke activiteit, die juist in zoverre zij verdient, niet zelf „factiva" is van het loon of de straf als zodanig — en hoe dit loon en deze straf analoog zijn t.o.v. het loon in de economische orde resp. de straf in de rechtsorde.

Op de eerste plaats zullen wij de specifiek zedelijke beloning en straf beschouwen, die God ons toebedeelt — vervolgens de specifiek zedelijke beloning en straf, die de mens zichzelf toebedeelt — en tenslotte de niet specifiek zedelijke beloningen en straffen, die wij door onze zedelijke activiteit verdienen op het gebied van de andere menselijke waarden.

I

Het loon en de straf, die wij voor onze zedelijke activiteit van God verwachten, bestaat volgens de katholieke moraal-philosofen op de eerste

[2]) Max SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle a. d. S., [3]1927, S. 374.

plaats in onze zedelijke vervolmaking of corruptie, dus uiteindelijk in het bereiken of missen van ons laatste doel. Daar nu diezelfde moraalphilosofen leren, dat wij zelf door onze eigen zedelijke activiteit die zedelijke vervolmaking of corruptie en zo uiteindelijk ook ons laatste doel uitwerken, komen wij hier dus onuitwijkbaar te staan voor het probleem: hoe kunnen wij verdienen, wat wij zelf uitwerken?

Bij de oplossing van dit probleem kunnen wij voorzeker volledig vasthouden aan de traditionele leer betreffende het zelf uitwerken door de mens van zijn zedelijke vervolmaking of corruptie, van zijn bereiken of missen van zijn laatste doel, maar dan mogen wij ook niet vergeten, dat die mens een schepsel van God is en als zodanig „secundum id quod est, Dei est"[3]) — magis Dei quam suiipsius. Bijgevolg zal dan ook — omdat agere sequitur esse — het zelf uit eigen kracht metterdaad uitwerken door de mens per prius et magis een uitwerken door God zijn — is het door ons zelf metterdaad uitgewerkte in zijn intiemste werkelijkheid het werk, de gave Gods — moet de mens, die alles goed doet, erkennen een onnutte dienstknecht te zijn.

Vandaar dat ook in het bijzonder de door onze zedelijke activiteit metterdaad zelf uitgewerkte zedelijke vervolmaking of corruptie niet slechts is het door ons zelf metterdaad uitgewerkte effect, maar juist als zodanig per prius et magis het ons door God toebedeelde resultaat van onze zedelijke activiteit. Welnu, het ons door een ander toebedeelde resultaat van onze activiteit plegen wij als loon of straf te kenmerken. Bijgevolg kunnen wij derhalve ook terecht het ons door God toebedeelde effect van onze zedelijke activiteit als de door onze zedelijke activiteit verdiende en door God toebedeelde beloning of straf qualificeren. Een beloning of straf, die uiteraard een specifiek zedelijke beloning of straf is, omdat zij juist bestaat in het specifiek eigen effect van onze zedelijke activiteit.

Deze conclusie kunnen wij nader toelichten door haar toe te passen op het bereiken en missen van ons laatste doel. Ons laatste doel bestaat in de innigst mogelijke vereniging van de mens met God in kennis en liefde — een doel, dat de mens verwerkelijkt door zelf metterdaad de mededeling van God van Zichzelf aan de mens te bewerken. Juist wat het laatste doel betreft, blijkt aldus het duidelijkst, dat wat de mens zelf metterdaad uitwerkt, gave Gods is — dat het hier waarlijk gaat over een zelf metterdaad de vereniging met God uitwerkende zedelijke activiteit, die per prius et magis een verdienende zedelijke activiteit is, omdat zij haar resultaat per prius et magis van de Ander, van God ontvangt.

Aldus ook wat het missen van ons laatste doel, de eeuwige verdoemenis betreft. Deze bestaat immers hierin, dat de mens zich definitief van God afkeert en opsluit in zijn eigen geborneerdheid. Gods liefde blijft echter het schepsel tot Zich trekken. Juist in oppositie met dit door God tot Zich getrokken worden ervaart de verdoemde zijn afgekeerdheid van God en zijn opgeslotenheid in zijn eigen geborneerdheid eerst als zodanig — ervaart hij, dat het Gods liefde is, die zijn verdoemenis tot verdoemenis maakt —

---

[3]) S. THOMAS, *op. cit.*, I, q. 60, a. 5.

d.w.z. dat de door hem zelf metterdaad uitgewerkte verdoemenis door Gods werken in hem per prius et magis de hem door God om reden van wat hij zelf metterdaad uitwerkte toebedeelde eeuwige straf is, die hij in zijn afgekeerdheid van God ondergaat als poena damni en in zijn opgeslotenheid in zijn eigen geborneerdheid als poena sensus.

Adaequaat beschouwd kunnen wij derhalve onze zedelijke vervolmaking en corruptie, en in het bijzonder het bereiken en missen van ons laatste doel, slechts uitdrukken in de vorm van een synthese als identiteit van het door onze zedelijke activiteit zelf metterdaad uitgewerkte effect en datzelfde effect als de ons door God toebedeelde beloning of straf. Beide aspecten zijn reëel en maken in hun eenheid de adaequate werkelijkheid van onze zedelijke vervolmaking of corruptie uit. In deze eenheid verhoudt het door ons zelf metterdaad uitgewerkte effect zich als de dispositie, op titel waarvan God ons datzelfde effect als loon of straf toebedeelt.

Derhalve moeten wij concluderen, dat de omschrijving van onze zedelijke activiteit als een van God loon of straf verdienende activiteit niet slechts zinvol de werkelijkheid weergeeft, maar inderdaad ook onontbeerlijk is om de werkelijke structuur van onze zedelijke activiteit adaequaat uit te drukken, namelijk als synthese van een zelf metterdaad uitwerkende en een verdienende activiteit. Beperkt men zich tot slechts één van deze beide bepalingen, dan komt men tot een onvolledig, eenzijdig begrip der werkelijkheid. Ziet men onze zedelijke activiteit enkel en alleen als een zelf metterdaad uitwerkende activiteit, dan begrijpt men die activiteit nog niet in haar intiemste werkelijkheid: in haar afhankelijkheidsrelatie tot God. Ziet men daarentegen onze zedelijke activiteit enkel en alleen als een verdienende activiteit, die niet zelf metterdaad uitwerkt, wat zij verdient, dan moet men toch minstens toegeven, dat die verdienende activiteit zelf metterdaad een dispositie uitwerkt — een dispositie, die echter tegelijk ook een gave Gods is, zodat bijgevolg die dispositie het miskende probleem opnieuw aan de orde stelt.

Vervolgens willen wij nog even ingaan op de analogie van het loon- en strafbegrip in de zedelijke orde t.o.v. het loonbegrip in de economische orde en het strafbegrip in de rechtsorde. Beschouwen wij onze zedelijke activiteit als een van God loon of straf verdienende activiteit, dan zien wij deze activiteit als relatie tot God, d.i. in haar religieus moment: als het dienen van God door het onderhouden van de door Hem gestelde natuurwet. Beleven wij onze zedelijke activiteit aldus, dan stellen wij ons tegenover God als de Ander, aan Wie wij ook door het onderhouden van de door Hem gestelde natuurwet de verschuldigde dienst bewijzen en Die ons hiervoor loon of straf toebedeelt.

Deze zedelijk-religieuze verhouding van de mens tot God als Vergelder is analoog t.o.v. de juridische verhouding van de mens tot zijn medemens als vergelder in de economische orde en in de rechtsorde. In beide soorten van verhoudingen is er sprake van een staan tegenover een ander, die het loon of de straf toebedeelt, waartoe een verdienende activiteit de dispositie schept — maar op analoge wijze. In onderscheid met het verdienen in de

economische orde en in de rechtsorde gaat het immers bij het verdienen van een loon of straf van God over het staan tegenover de Ander, met Wie wij intiemer één zijn dan met ons zelf en Die dus op analoge wijze de Ander is t.o.v. het een ander zijn onder ons mensen — gaat het bij het verdienen van een loon of straf van God over een loon en een straf, die identiek zijn met de door de verdienende activiteit zelf uitgewerkte dispositie en dus over een verdienen, een loon en een straf, die analoog zijn t.o.v. het verdienen, het loon en de straf in de economische orde en in de rechtsorde.

Voorts gaat het in de economische orde en in de rechtsorde over een krachtens de gegeven juridische verhoudingen verschuldigd loon resp. gevorderde straf. God is ons echter niets verschuldigd — van God kan niets gevorderd worden — God is niet onderworpen aan de eisen van een gegeven orde — maar God schept Zelf juist door Zijn belonen en straffen de verhouding van onze activiteit tot haar resultaat als haar loon of straf. Aldus verschilt de zedelijk-religieuze verhouding van de mens tot God als Vergelder van de juridische verhouding van de mens tot zijn medemens als vergelder in de economische orde en in de rechtsorde geheel en al juist daarin, waarin deze verhoudingen overeenkomen — m.a.w. zijn deze verhoudingen onderling analoog. Een analogie, waarop St. THOMAS ons o.a. wijst, waar hij de religio, die o.a. ook onze zedelijk-religieuze verhouding tot God regelt, een pars potentialis iustitiae noemt [4]), d.i. van de deugd, die de juridische verhoudingen tussen ons mensen regelt — hetgeen betekent, dat de religio en de verhoudingen die zij regelt, slechts op analoge wijze overeenkomen met de iustitia en de verhoudingen, die deze deugd regelt.

II

In het tweede gedeelte van onze studie willen wij nu vervolgens trachten aan te tonen, dat de mens ook zichzelf voor zijn zedelijke activiteit een specifiek zedelijke beloning of straf toebedeelt. Waar het hier dus gaat over een specifiek zedelijke beloning of straf, die de mens zichzelf toebedeelt, zal deze beloning of straf uiteraard een door onze zedelijke activiteit zelf metterdaad uitgewerkt effect moeten zijn. Aangezien echter onze zedelijke activiteit als verdienende activiteit haar beloning of straf niet zelf metterdaad uitwerkt, zullen wij dus moeten aantonen, dat onze zedelijke activiteit tegelijk én als die beloning of straf verdienende activiteit „non factiva" én als die beloning of straf zelf metterdaad uitwerkende activiteit „factiva" is t.o.v. diezelfde beloning of straf. Hierin zullen wij alleen kunnen slagen, indien wij in onze zedelijke activiteit zelf een onderscheiding kunnen aanwijzen, op grond waarvan onze zedelijke activiteit zich als verdienende activiteit stelt tegenover onze zedelijke activiteit als zelf metterdaad de beloning of straf uitwerkende activiteit.

Welnu, in onze zedelijke activiteit kunnen wij de volgende vier onderscheidingen aanwijzen: a. tussen haar actus primus en secundus — b. tus-

---

4) S. THOMAS, *op. cit.*, II-II, q. 80, art. unicus.

sen de zedelijke activiteit van nu en later — c. tussen zedelijk specifiek verschillende acten — d. tussen de zedelijke activiteit van mij en de anderen. Onze taak zal het dus zijn te onderzoeken, welke specifiek zedelijke beloningen en straffen wij op grond van deze onderscheidingen kunnen aanwijzen.

a. De zedelijke vervolmaking, die wij door onze zedelijke activiteit zelf metterdaad uitwerken, beantwoordt als zodanig aan de in onze natuur als actus primus ingeschapen tendens naar ons laatste doel. In ons zedelijk bewustzijn ervaren wij deze overeenstemming in de rust, het geluk van het goede geweten, d.i. in de weldadige reactie, waarmede ons zedelijk bewustzijn krachtens de in dat bewustzijn concreet beleefde natuurlijke tendens naar ons laatste doel reageert op de door ons zelf metterdaad uitgewerkte zedelijke vervolmaking. Evenzo ervaren wij de gewetenswroeging over het door ons bedreven zedelijke kwaad als de kwellende reactie van de in ons zedelijk bewustzijn concreet beleefde natuurlijke tendens naar ons laatste doel op de door ons zelf metterdaad uitgewerkte zedelijke corruptie.

Terecht kunnen wij dit geluk van het goede geweten en deze gewetenswroeging als een specifiek zedelijke beloning resp. straf qualificeren, die wij door onze zedelijke activiteit voor de door ons zelf metterdaad uitgewerkte zedelijke vervolmaking resp. corruptie én verdienen én ons zelf toebedelen. Wij hebben hier immers te doen met een zedelijke activiteit, die als verdienende activiteit zelf metterdaad onze zedelijke vervolmaking of corruptie uitwerkt, doch niet als loon of straf, maar als de dispositie, waaraan het geluk van het goede geweten als loon of de gewetenswroeging als straf beantwoordt. En vermits dit geluk van het goede geweten en deze gewetenswroeging bestaan in de reactie van ons zedelijk bewustzijn, zijn beide ongetwijfeld van specifiek zedelijke aard en worden zij ook uiteraard door ons zelf aan ons zelf toebedeeld. Onze zedelijke activiteit werkt dus zelf metterdaad én als verdienende activiteit de dispositie én als belonende of straffende activiteit het loon of de straf uit. Deze onderscheiding en tegenstelling tussen onze zedelijke activiteit als verdienende en als belonende of straffende activiteit, berust dus op de in de actus secundus van onze zedelijke activiteit zelf aanwezige onderscheiding en tegenstelling tussen die actus secundus en de in die actus secundus concreet beleefde actus primus, op grond van welke onderscheiding de actus secundus van onze zedelijke activiteit zich als verdienende activiteit aan zichzelf als belonende of straffende activiteit opponeert.

Welk een eminente waarde deze specifiek zedelijke beloning, het geluk van het goede geweten voor de mens bezit, blijkt al heel duidelijk, wanneer wij dit geluk vergelijken met wat de mens aan geluk en ongeluk ten deel kan vallen op het gebied van de lagere waarden. Ook al wordt een zedelijk gave mens door talrijke beproevingen met kwaad en leed van lager orde bezocht, zoals b.v. met ziekte en pijn, armoede en verlatenheid, onrecht en achterstelling, verlies van aanzien en invloed enz., dan is al dit leed tenslotte van zeer ondergeschikte betekenis t.o.v. het zo totale en meest

authentieke geluk van het goede geweten. Terwijl omgekeerd de mens, die zedelijk niet deugt, vele goederen en vreugden van lager orde kan bezitten en genieten, zoals b.v. gezondheid, comfort, aanzien, invloed, vermogende vrienden, grote natuurlijke talenten enz., maar hierin toch nooit een compensatie vindt voor zijn zo wezenlijke en meest intieme onbevredigdheid en onrust, die hij in zijn gewetenswroeging ervaart.

b. Ook op grond van de onderscheiding tussen onze zedelijke activiteit van nu en later kunnen wij een specifiek zedelijke beloning en straf aanwijzen. Onze zedelijke activiteit ontwikkelt zich successievelijk in de tijd, zodat onze zedelijk goede activiteit van nu daadwerkelijk onze zedelijke activiteit van later beïnvloedt en dient, in zoverre zij een zedelijke vervolmaking uitwerkt, die onze zedelijke activiteit van later in staat stelt verdere voortgang te maken. Terwijl omgekeerd een zedelijk verkeerde activiteit van nu een zedelijke corruptie uitwerkt, die de mens t.o.v. het zedelijk goede verhardt.

De door onze zedelijke activiteit van nu zelf metterdaad uitgewerkte zedelijke vervolmaking of corruptie is dan ook voorzeker als zodanig tevens een dispositie, waaraan een door onze zedelijke activiteit van later zelf metterdaad uitgewerkte verdere vervolmaking resp. corruptie beantwoordt. Deze verdere, door onze zedelijke activiteit van later uitgewerkte zedelijke vervolmaking of corruptie kunnen wij daarom terecht als de specifiek zedelijke beloning resp. straf qualificeren, die wij door onze zedelijke activiteit van nu verdienen en door onze zedelijke activiteit van later aan ons zelf toebedelen. Derhalve kunnen wij inderdaad onze zedelijke activiteit van nu en later als een verdienende en een belonende of straffende zedelijke activiteit tegenover elkaar stellen.

c. Het in het bovenstaande onder b. gezegde over de verhouding van onze zedelijke activiteit van nu en later kunnen wij met behulp van de onderscheiding tussen de zedelijk specifiek verschillende acten nader specificeren, wat betreft de onderlinge verhouding van de acten der verschillende deugden en de onderlinge verhouding van de zonden van verschillende soort.

Volgens de traditionele katholieke deugdenleer zijn de deugden eerst dan ten volle deugden, indien zij onderling vervlochten zijn in die eenheid, waarvan de caritas als de radix, forma, mater omnium virtutum het principe is [5]). In deze onderlinge vervlochtenheid en het streven naar een steeds grotere onderlinge eenheid beïnvloeden alle deugden elkaar — doet de beoefening van de ene deugd ook de andere deugden toenemen — tast een tekorstschieten in de ene deugd ook de andere deugden aan. Welnu, waar de beoefening van een bepaalde deugd tevens de andere deugden vervolmaakt, schept zij aldus de dispositie tot een volmaaktere beoefening van die andere deugden, zoals in het algemeen de zedelijk goede activiteit van nu de dispositie schept tot een volmaaktere zedelijke activiteit in de

5) Vgl. S. THOMAS, *op. cit.*, I-II, q. 62, a. 4.

toekomst. Vandaar dat wij in het bijzonder ook de volmaaktere beoefening van de andere deugden, waartoe de beoefening van een bepaalde deugd de dispositie schept, terecht als een specifiek zedelijke beloning kunnen aanmerken, die de beoefening van die bepaalde deugd op het gebied der andere deugden verdient. De beoefening van een bepaalde deugd verhoudt zich derhalve als een verdienende zedelijke activiteit van nu t.o.v. de volmaaktere beoefening der andere deugden in de toekomst als t.o.v. de door de zedelijke activiteit van nu verdiende specifiek zedelijke beloning, die wij ons zelf toebedelen.

Evenzo zal het bedrijven van een bepaalde zonde, in het bijzonder van een zgn. hoofdzonde, het gehele deugdleven ontwrichten en de dispositie scheppen tot het bedrijven van allerlei andere zonden, waarvan wij het de facto bedrijven als een specifiek zedelijke straf voor de aanvankelijk bedreven zonde kunnen aanmerken.

d. Op grond van de onderscheiding tussen de zedelijke activiteit van mij en de anderen, kunnen wij voorts nog een specifiek zedelijke beloning en straf aanwijzen, die wij door onze zedelijke activiteit voor de anderen en mede ook voor ons zelf van onze medemensen verdienen.

Aangezien alle mensen te zamen één gemeenschap vormen, waarvan zij als personen volgens hun totaliteit deel uitmaken[6]), vormen zij ook in hun zedelijkheid een sociale eenheid — beïnvloeden zij door hun zedelijke activiteit elkaar in hun zedelijke volmaaktheid of corruptie — oefent de zedelijke activiteit van eenieder een weldadige of nadelige invloed uit op het zedelijke welzijn van ons allen gemeenschappelijk en eenieder persoonlijk. De invloed, die de zedelijke activiteit van de ene mens uitoefent op het zedelijk welzijn van de anderen, werkt in die anderen een dispositie uit tot een volmaaktere, minder volmaakte of meer corrupte zedelijke activiteit van die anderen in de toekomst. Deze aan die dispositie beantwoordende zedelijke actviteit van de anderen, kunnen wij als zodanig terecht als de specifiek zedelijke beloning of straf aanmerken, die wij door onze de anderen beïnvloedende zedelijke activiteit voor de anderen verdienen en die de anderen zichzelf metterdaad toebedelen — een beloning of straf, die uiteraard ook belonend resp. straffend terugwerkt op onze eigen zedelijke gesteltenis.

Bij alle in dit tweede gedeelte van onze studie behandelde verhoudingen tussen een verdienende zedelijke activiteit en haar loon of straf is er telkens weer sprake van een resultaat van een zedelijke activiteit, dat die zedelijke activiteit juist als deze onderscheidene zedelijke activiteit niet zelf metterdaad uitwerkt, maar dat toch als een aan die zedelijke activiteit beantwoordend resultaat moet worden aangemerkt. Welnu, het is juist deze reële verhouding van de zedelijke activiteit tot een dusdanig resultaat, die wij slechts adaequaat kunnen verklaren en zinvol uitdrukken als verhouding van een verdienende zedelijke activiteit tot haar loon of straf.

---

6) A. van Leeuwen S.J., *Persoon-Gemeenschap,* in *Bijdragen,* 1953, blz. 29, vv.

Ook in dit tweede gedeelte van onze studie gaat het klaarblijkelijk over een verdienen van loon of straf, dat analoog is t.o.v. het verdienen van loon in de economische orde resp. van straf in de rechtsorde. In onderscheid met de economische orde en de rechtsorde gaat het hier immers over het toebedelen van loon of straf door een ander, die ofwel, zoals onder a, b en c, identiek is met degene die verdient, maar in een andere functie optreedt, ofwel, zoals onder d, met degene die verdient verbonden is niet door de uitwendige band van het recht, maar door de inwendige band der zedelijkheid. Vandaar dat waar het in de economische orde en in de rechtsorde gaat over een krachtens het recht verschuldigd specifiek economisch loon resp. gevorderde specifiek juridische straf, het hier gaat over een uit de structuur van de zedelijke orde als zodanig voortvloeiende specifiek zedelijke beloning of straf. Aldus verschillen al deze categorieën: verdienen, loon en straf, in de zedelijke orde en in de economische orde resp. in de rechtsorde geheel en al juist daarin, waarin zij overeenkomen — m.a.w. zijn al deze categorieën uiteraard analoog.

III

Om aan te tonen, dat wij door onze zedelijke activiteit ook op het gebied van de andere menselijke waarden loon of straf verdienen, dienen wij eerst nauwkeurig te bepalen, welk verband er tussen de zedelijke activiteit en de beleving van de andere menselijke waarden bestaat.

Vanwege de onderlinge eenheid en vervlochtenheid van alle menselijke waarden werkt onze zedelijke activiteit ongetwijfeld daadwerkelijk door op de beleving van alle andere menselijke waarden — beïnvloedt zij deze andere menselijke waarden ook in hun specifiek eigen, van de zedelijkheid onderscheiden werkelijkheid. Daarom wordt de zedelijke deugd van matigheid mede ook geprezen omwille van haar gunstige gevolgen voor de gezondheid — duurt ook in economicis eerlijkheid het langst — verhoogt de deugd onze sociale gelding — fundeert zij de rechtszekerheid — garandeert zij onze politieke betrouwbaarheid. Terwijl omgekeerd een onbeheerst zich uitleven de gezondheid ondermijnt en het leven bekort — verkwisting en luiheid de mens economisch aan lager wal brengen — zedelijk wangedrag de sociale gelding aantast — leugen en bedrog het normale rechtsverkeer belemmeren — ongebreideld zoeken van eigenbelang en heerszucht de politieke samenwerking verstoren.

De zedelijkheid heeft deze dienstbaarheid t.o.v. alle andere menselijke waarden met al die andere menselijke waarden gemeen. Omdat toch immers alle menselijke waarden in onderlinge eenheid vervlochten zijn, zijn ook alle menselijke waarden onderling t.o.v. elkaar dienstbaar — iedere waarde echter op haar specifiek eigen wijze. Alzo eist de juiste hiërarchie der waarden voorzeker op de eerste plaats, dat de lagere waarden de hogere dienen. De lagere waarden bestaan immers uiteraard per prius niet omwille van zichzelf, maar omwille van de hogere waarden. De hogere waarden daarentegen bestaan uiteraard per prius omwille van zichzelf, maar hun afhankelijkheid van de lagere waarden impliciteert toch ook onmiskenbaar een reële dienstbaarheid t.o.v. de lagere waarden. Vandaar dat ook de

zedelijkheid alle andere, ook de lagere menselijke waarden moet dienen — dat de zedelijkheid inderdaad dienstig is voor alles — dat de zedelijkheid helaas zelfs ook wel uitsluitend of althans primair omwille van haar nut voor de lagere waarden beoefend wordt, b.v. wanneer iemand eerlijk en oprecht is niet uit liefde voor de deugd, maar omdat men anders in het maatschappelijk verkeer niet geaccepteerd wordt.

Ook al moet de zedelijkheid ongetwijfeld primair omwille van zichzelf beoefend worden en is haar dienstbaarheid t.o.v. de lagere menselijke waarden slechts een secundaire functie, dit neemt niet weg, dat toch de invloed, die de zedelijkheid op de ontplooiing van alle andere menselijke waarden uitoefent zeer ingrijpend en effectief is, juist omdat het hier gaat om de invloed van een zo fundamentele menselijke waarde met een zo totalitair karakter. Zedelijkheid is immers dat, wat de mens als zodanig, in zijn geheel vervolmaakt en niet slechts onder het een of andere bijzondere opzicht. Bijgevolg moet dan ook iedere vervolmaking van de mens onder een bepaald bijzonder opzicht wezenlijk als deelgoed aan de totale, d.i. aan de zedelijke volmaaktheid van de mens deel hebben om juist als vervolmaking van de mens onder een bepaald bijzonder opzicht toch inderdaad een authentiek menselijke vervolmaking te zijn.

Vanwege dit totalitaire karakter der zedelijkheid zal dan ook de zedelijke intentie noodzakelijk in iedere beleving van een menselijke waarde aanwezig zijn — is het onmogelijk de zedelijke intentie uit te sluiten — is het uitsluiten van een zedelijk goede intentie ipso facto het aanvaarden van een zedelijk verkeerde intentie, omdat toch immers degene die de lagere waarden uitsluitend zoekt omwille van hun eigen bijzondere goedheid, hierdoor dat, wat uiteraard slechts een ondergeschikt deelgoed is, verheft tot een absoluut, d.w.z. zedelijk verkeerd doel. Zo zal ook degene die voor de beleving van een bepaalde menselijke waarde, b.v. van de economie of politiek, een theorie opstelt, die principieel met de eigen zedelijke doeleinden van die waarde geen rekening houdt, tot een theorie komen, die noodzakelijk een zedelijk verkeerde intentie impliciteert.

De zedelijke intentie maakt derhalve noodzakelijk een constitutief bestanddeel van de specifiek eigen beleving van iedere menselijke waarde uit en moet dan ook als zodanig een noodzakelijk vereiste bijdrage leveren voor de gave adaequate ontplooiing van iedere menselijke waarde. Ontbreekt de zedelijk goede intentie, dan zal onvermijdelijk een zedelijk verkeerde intentie de ontplooiing van de betreffende waarde belemmeren en perverteren.

Maar is het dan niet mogelijk, dat iemand juist door het prijsgeven van zijn ware zedelijkheid op het gebied van de lagere menselijke waarden, b.v. van de economie, van de politiek of van de kunst, zeer bijzondere resultaten bereikt — resultaten, die de bezorgdheid voor een zedelijk goede intentie juist onbereikbaar maakt? Ja, is het dan niet mogelijk, dat wij juist aan degenen, die zich van de zedelijkheid niets aantrekken, een grote opbloei van de economie of van andere menselijke waarden danken, die

zij dank hun geconcentreerde, door geen zedelijke praeoccupatie belemmerde toeleg ten bate van de mensheid weten te bewerken?

Hierop antwoorden wij op de eerste plaats, dat het voorzeker altijd mogelijk is door verkrachting van de ware structuur van een menselijke waarde bepaalde resultaten van lager orde te bewerken. Aldus b.v. wat de zedelijkheid zelf betreft: de zondaar, die zich van het zedelijk goede doel afwendt in zijn toewending tot een goed, dat zijn lagere begeerlijkheid bevredigt, zal zich metterdaad ten koste van zijn zedelijkheid een bevrediging van lager orde verschaffen. Zo is het voorzeker ook mogelijk door het prijsgeven van de zedelijk goede intentie bij de beleving van andere menselijke waarden bepaalde resultaten van lager orde te bereiken. Door het verwaarlozen van de eisen der zedelijkheid kan b.v. een zakenman er in slagen zeer grote winsten te maken. Maar de vraag is nu juist, of hij hierdoor behalve in strijd met de zedelijkheid tegelijk ook in strijd met de economie als specifiek menselijke waarde handelt. Algemener geformuleerd luidt dan ook de eigenlijke vraag, of men ten koste van zijn ware zedelijkheid inderdaad kan bijdragen tot de ontplooiing van een specifiek menselijke waarde, b.v. van de economie als het middelen- en dienstensysteem voor de ontwikkeling van onze authentieke menselijkheid — en zo niet, of men dan althans op deze wijze toch bepaalde, zij het dan op zich staande resultaten op het eigen niveau van de betreffende menselijke waarde kan bereiken — of dat de op deze wijze bereikbare resultaten principieel tot een lager, infra-menselijk niveau beperkt blijven.

In antwoord op deze vraag wijzen wij er op, dat de onderscheidene menselijke waarden juist vanwege hun reële onderscheidenheid in hun onderlinge eenheid en afhankelijkheid een zekere relatieve onafhankelijkheid behouden. Daar nu menselijke waarden als zodanig uiteraard zelf nog in ontwikkeling zijn, zullen zij ook eerst in het volgroeien tot hun eigen volkomenheid tot een vollediger harmonie met de zedelijkheid komen. Bijgevolg is het tijdens dit ontwikkelingsproces nog steeds mogelijk van de relatieve onafhankelijkheid der andere menselijke waarden t.o.v. de zedelijkheid misbruik te maken door die waarden in een zekere disharmonie, in een zekere onverschilligheid, ja zelfs oppositie t.o.v. de zedelijkheid te beleven, zonder dat men hierdoor al meteen het eigen niveau van de betreffende waarde verlaat. Aldus is het derhalve mogelijk, dat de ondeugd behulpzaam is om bepaalde resultaten op het eigen niveau van andere menselijke waarden te bereiken — b.v. dat een zakenman door het op een oneerlijke wijze uitstoten van een onbekwame compagnon zijn bedrijf economisch beter doet functioneren — dat een zedelijk verkeerde mentaliteit een begaafd kunstenaar tot bijzondere prestaties inspireert.

Maar aangezien deze mogelijkheid berust op de uiteraard slechts relatieve onafhankelijkheid der menselijke waarden onderling, die als zodanig slechts bestaat in functie van de fundamentele eenheid en wederzijdse afhankelijkheid der menselijke waarden, bestaat deze mogelijkheid tot disharmonie tussen de andere menselijke waarden en de zedelijkheid dan ook slechts per accidens, als uitzondering op de algemene wet der onderlinge harmonie en dienstbaarheid. M.a.w. deze mogelijkheid doet zich slechts

voor aan de zelfkant van de onderscheidene waarde-gebieden, en wel als een mogelijkheid, die uiteraard slechts toelaat bepaalde, op zich staande resultaten op het eigen niveau van de betreffende menselijke waarde te bereiken, terwijl zij voortdurend een bedreiging vormt voor de gave adaequate ontplooiing der menselijke waarden. Vandaar dat een systematisch uitbuiten van deze mogelijkheid de betreffende menselijke waarde vast en zeker perverteert.

Derhalve is voor de gave adaequate ontplooiing van menselijke waarden de zedelijk goede intentie onontbeerlijk — is de zedelijk goede intentie noodzakelijk b.v. om de kunst te zuiveren en tot haar waardevolste prestaties te inspireren — om de economie tot de dienst van onze authentieke menselijkheid te leiden enz. Terwijl omgekeerd een zedelijk verkeerde intentie de menselijke waarden zeker op de duur degenereert, b.v. de ware inspiratie van de kunstenaar verstikt — de economie misvormt tot een systeem van georganiseerde geldzucht en uitbuiting enz.

Op grond van deze beschouwingen over het verband tussen de zedelijkheid en de andere menselijke waarden kunnen wij nu ook rechtvaardigen, waarom wij met het gewone spraakgebruik de gunstige en nadelige effecten, die onder invloed van de zedelijkheid op het specifiek eigen gebied van de andere menselijke waarden uitgewerkt worden, terecht als loon resp. als straf voor onze zedelijke activiteit kunnen aanmerken. Het gaat hier immers over effecten, zoals b.v. gezondheid, welvaart, sociale gelding, rechtszekerheid enz., die als de specifiek eigen effecten van de specifiek eigen krachten van de betreffende waarde-gebieden gequalificeerd moeten worden — over effecten, die niet door de zedelijke activiteit als zodanig uitgewerkt worden, maar waartoe de zedelijke activiteit de specifiek eigen krachten van de andere menselijke waarde-gebieden disponeert — over effecten dus, waartoe de zedelijke activiteit een dispositie schept, onder invloed waarvan en in reactie waarop de specifiek eigen krachten van de betreffende menselijke waarde-gebieden hun gunstige of nadelige effecten uitwerken. T.o.v. deze specifiek tot de andere menselijke waarde-gebieden behorende effecten kunnen wij derhalve de zedelijke activiteit terecht als een verdienende activiteit kenmerken — als een activiteit, die t.o.v. die effecten „non factiva" is, maar waaraan die effecten toch wel degelijk als resultaat, dit is dan als loon of straf beantwoorden.

De goede of slechte dienst, die wij door onze zedelijke activiteit aan de andere menselijke waarden bewijzen, wordt dus beloond of gestraft met een gunstig resp. nadelig resultaat op het specifiek eigen gebied van de betreffende menselijke waarde. Vandaar dat wij hier van niet specifiek zedelijke beloningen en straffen spreken, die wij door onze zedelijke activiteit verdienen. Uiteraard behoort voorzeker bij iedere verhouding van de zedelijkheid tot een bepaalde menselijke waarde een verdienen, een loon en een straf, die op een door die verhouding bepaalde wijze analoog zijn t.o.v. het verdienen, het loon en de straf in de economische orde resp. in de rechtsorde.

Nijmegen A. VAN LEEUWEN, S.J.

SOMMAIRE

Si nous cherchons à déterminer le concept de récompense et de châtiment dans l'ordre moral, nous voyons aussitôt surgir un problème fondamental. En effet les auteurs catholiques caractérisent généralement l'activité morale comme étant „factiva finis" — comme une activité qui réalise elle-même, de par ses propres forces, notre perfectionnement moral. D'autre part on caractérise en général une activité méritoire comme étant „non factiva finis" — comme une activité qui n'opère pas elle-même, de par ses propres forces, la récompense méritée ou le châtiment mérité. Mais comment est-il dès lors possible que l'activité morale, qui est en tant que telle „factiva finis", soit également une activité méritoire et en tant que telle „non factiva finis" par rapport à cette même fin ?

Dans la première partie de son étude l'auteur s'efforce de nous montrer que de fait notre activité morale nous mérite de Dieu notre perfectionnement moral — que, étant donné que l'homme „secundum id quod est, Dei est" [7]), nous ne parvenons à exprimer adéquatement la structure réelle de notre activité morale que sous la forme de la synthèse qu'est l'identité d'une activité morale qui réalise elle-même notre perfectionnement moral et d'une activité morale qui mérite de Dieu — qu'il s'agit ici d'un mérite, d'une récompense et d'un châtiment qui sont analogues par rapport au mérite, la récompense et le châtiment dans l'ordre économique et l'ordre du droit.

Dans la seconde partie l'auteur traite des récompenses et des peines spécifiquement morales que nous méritons par notre activité morale et que nous nous conférons à nous-mêmes. Ces récompenses et peines spécifiquement morales consistent : a. dans le bonheur d'une bonne conscience et dans le remords — b. dans l'activité future plus parfaite, moins parfaite ou plus corrompue, à laquelle nous dispose notre activité actuelle — c. dans une pratique plus parfaite des autres vertus et la chute dans toutes sortes d'autres péchés, dont nous créons la disposition par l'exercice d'une vertu déterminée et la chute dans un péché déterminé — d. dans l'activité morale plus parfaite, moins parfaite ou plus corrompue à laquelle nous disposons les autres par notre activité morale.

Dans la troisième partie l'auteur nous montre que par notre activité morale nous méritons également une récompense ou une peine dans la domaine des autres valeurs humaines — il y traite en particulier de la question de savoir si une activité morale mauvaise peut contribuer à l'épanouissement des autres valeurs humaines, par exemple de l'économie ou de l'art.

[7]) S. THOMAS, *Summa Theologica*, I. q. 60, a. 5.

DAS NEUE BILD DER MENSCHHEITSENTFALTUNG IM EISZEITALTER

In den letzten Jahren hat sich eine tiefgreifende Wandlung in der stammesgeschichtlichen (phylogenetischen) Beurteilung und Einordnung der Funde fossiler Menschenreste aus dem Eiszeitalter vollzogen. Man hatte bisher geglaubt, alle vorhandenen fossilen Dokumente eindeutig und ohne Vergewaltigung ihrer Formmerkmale in drei grosse Gruppen, die „Anthropus-Gruppe" (Archanthropinen), die „Neanderthal-Gruppe" (Paläanthropinen) und die „Sapiens-Gruppe" (Neanthropinen), eingliedern und die, wie es schien, zeitliche Aufeinanderfolge dieser Gruppen als eine Schichtung stammesgeschichtlich aufeinander aufbauender Phasen der Menschheitsentwicklung ansprechen zu können, die in der Sapiens- oder Jetztmenschheit ihren Abschluss fand. Die Menschheit hätte nach dieser klassischen „Drei-Stufen-Hypothese" im Verlauf des Eiszeitalters eine wirkliche Evolution von archanthropinen Zuständen über eine neanderthalartige Formausprägung zu ihrer heutigen Gestaltung erlebt. Inzwischen ist aber durch das Anwachsen des Fundmaterials an fossilen Resten mit neuartigen, nie erwarteten Merkmalen und Merkmalskombinationen die Einheitlichkeit jeder dieser drei Formgruppen gesprengt und ihr zeitliches Nacheinander und körperliches Auseinander in Frage gestellt, ja unmöglich gemacht worden, so dass sich heute ein wesentlich verändertes Bild vom biologischen Werden und Sichentfalten der Menschheit während des Eiszeitalters abzeichnet.

Es sind vor allem drei bedeutsame Fundkomplexe, die gebieterisch eine Korrektur der bisherigen Auffassung fordern: 1. die „Australopithecinen" aus Transvaal in Südafrika, 2. die „Palästina-Funde", besonders vom Berg Karmel und 3. die „Präsapiens-Funde" vor allem aus Europa. Die Australopithecinen zwingen nämlich zur Revision dessen, was man beim Menschen, besonders bei der Anthropus-Gruppe, als primitive (stammesgeschichtlich urtümliche oder primäre) oder fortgeschrittene (sekundäre) Merkmale zu bezeichnen pflegte. Die Palästina-Funde stellen die Formenmannigfaltigkeit (Variabilität) der Neanderthal-Gruppe, wie überhaupt der Menschheit, in helles Licht und machen die Gliederung der Menschheit in systematische, untereinander sterile Arten oder gar Gattungen mehr als fraglich. Die Präsapiens-Funde endlich heben in Verbindung mit prähistorischen Befunden, insbesondere über die Bindung bestimmter Menschenformen an bestimmte kulturelle altsteinzeitliche Horizonte, das Nebeneinander der drei grossen Formengruppen (Anthropus-, Neanderthal- und Sapiens-

Gruppe) deutlich heraus und geben der Sapiens-Form eine neue Bedeutung und ein unerwartet hohes, weit über die letzte (Würm-) Vereisung zurückgehendes Alter.

Wenn wir nun die drei grossen Formengruppen der Menschheit beschreiben und die Fragen und Probleme, die durch die neuen Fundkomplexe für jede einzelne und für alle zusammen aufgeworfen werden, besprechen, entwickeln wir zugleich die neue Auffassung vom biologischen Werden und Sichentfalten der Menschheit im Verlauf des Eiszeitalters. Ein abgerundetes und in seinen Einzelheiten auch nur einigermassen gesichertes Bild lässt sich jedoch noch nicht entwerfen, da die verwandtschaftlichen Beziehungen und Zusammenhänge innerhalb dieser Gruppen und zwischen ihnen ungeheuer verflochten und verwickelt sind, so dass sich ihre wissenschaftliche Entwirrung ungemein schwierig gestaltet, wenn sie überhaupt jemals möglich ist. Gesichert ist nur, dass die alte, in ihrer Einfachheit bestechende klassische „Drei-Stufen-Hypothese" von einem zeitlichen Nacheinander und körperlichen Auseinander der drei Formengruppen keine wissenschaftlich tragfähige Grundlage mehr hat.

Die Anthropus-Gruppe und die Australopithecinen

An den Beginn der Menschheitsentfaltung stellte man unter dem beherrschenden Einfluss der „klassischen" Abstammungstheorie die Formen der Anthropus-Gruppe. Sie zeigen nämlich eine ganze Reihe von Merkmalen, durch die sie sich in manchen Zügen den heutigen schwingkletternden Menschenaffen annähern. Sie galten geradezu als die gesuchten „fehlenden Zwischenglieder", die die Kluft zwischen Mensch und einem menschenaffenähnlich gedachten Vorfahren zu einem guten Teil zu überbrücken schienen. Tatsächlich besitzen die Anthropus-Formen manche „tierhafte" (theromorphe) Züge: die Robustheit der ganzen Schädelarchitektur, die fliehende Stirn, die mächtigen Überaugenwülste, die spitzwinklige Abknickung des Hinterhauptes, die starke Vorschnäuzigkeit, die groben Kiefer und die grossen Zähne, das fehlende Kinn und die grösste Schädelbreite schon in der Höhe des Jochbogens. Am bekanntesten sind „Pithecanthropus erectus" von Trinil und Sangiran in Java (3 Schädelreste, besonders Schädeldächer) und der kleinwüchsige „P. pekinensis" von Choukoutien bei Peking in China (Schädel- und Gliedmassenreste von ungefähr 45 Individuen), beide aus mitteleiszeitlichen Schichten. Auch aus Afrika kennt man aus jüngeren Ablagerungen eine Anthropus-Form, „Pithecanthropus njarasensis". Ob auch der Heidelberger Unterkiefer in diese Formengruppe gehört, wie viele annehmen, lässt sich nicht mit Sicherheit sagen.

Eine besondere Stellung nehmen die sog. „Ngandong-Menschen" („Pithecanthropus bzw. Homo soloensis") aus späteiszeitlichen Schichten Javas ein. Die 11 gefundenen Hirnschädel erreichen eine Länge, wie sie sonst bei keinem fossilen Menschen bekannt ist, und zeigen, besonders an der Schädelbasis und in der Ausdehnung des Hirnschädels nach hinten,

Eigenheiten, die manche Autoren veranlasst, sie in die Neanderthal-Gruppe einzureihen und von „ostasiatischen Neanderthalern" zu sprechen. HEBERER hält sie für Endformen in der Entwicklung der Anthropus-Gruppe. Eine eindeutige Entscheidung ist schwierig, da der Gesichtsschädel bei keinem Fund erhalten ist.

Wieder eine andere Gruppe bilden die grosskiefrigen Formen aus früheiszeitlichen Schichten. Zu ihnen rechnete man bisher vor allem die „Meganthropus"-Formen (Ober- und Unterkieferbruchstücke aus Afrika und Java). Ihre recht menschentümlich geprägten Kiefer und Zähne übertreffen an Grösse alle von Menschen bekannten Masse. Neuerdings hat jedoch ROBINSON auf Grund vergleichender Untersuchungen diese Reste aus dem Kreis echter Menschen ausgeschieden und wohl mit Recht zu den Australopithecinen, auf die wir bald zu sprechen kommen, gestellt, und zwar den javanischen Fund zu „Paranthropus crassidens" und den afrikanischen zu „Plesianthropus". Gross- oder Riesenformen hat es dann innerhalb der Menschheit nicht gegeben. Die andere grosskiefrige Form von viel geringerem Ausmass, „Pithecanthropus robustus" (Hinterhaupt, Oberkiefer und Unterkiefer), besitzt neben den obenerwähnten noch weitere „äffische" Merkmale. Bei ihr sind nämlich die Zahnreihen fast parallel gestellt, die Backenzähne im Unterkiefer nehmen von vorn nach hinten an Grösse zu und am Oberkiefer ist sogar eine Zahnlücke (Diastema). WEIDENREICHS Rekonstruktion des Schädels zeigt eine starke Vorschnäuzigkeit und ungemein mächtige Überaugendächer, fast nach Art heutiger Menschenaffen, und wirkt deshalb besonders „tierhaft" (theromorph). Da jedoch das Stirnbein fehlt, musste gerade diese Überaugenpartie frei ergänzt werden, so dass der gewählte Formausdruck hypothetisch ist.

Die verschiedenen Vertreter der Anthropus-Gruppe zeigen also alle eine deutliche „tierhafte" Formprägung. Gerade diese „äffischen" Merkmale, die zwar nicht unserm Schönheitsideal entsprechen, aber deswegen noch keine arthafte Inferiorität oder gar untermenschliche Züge zu besagen brauchen, liessen die Ansicht aufkommen, man habe in den Anthropus-Formen eine an ein Menschenaffenstadium anschliessende stammesgeschichtliche (phylogenetische) Entwicklungsstufe erfasst. Durch die Entdeckung einer ganz neuen Formgruppe in Transvaal (Südafrika), der Australopithecinen, erscheint nun aber die stammesgeschichtliche Bedeutung gerade dieser Merkmale in einem andern Licht. Diese Wesen, vertreten durch die „Plesianthropus"-, „Paranthropus"-, „Telanthropus"- und „Australopithecus prometheus"-Gruppe, kann man mit Recht „Fastmenschen" nennen. Die Proportionierung ihrer Schädel mutet zwar menschenäffisch an, aber das Gebiss, der Zahnbogen, das fast völlige Fehlen der für Menschenaffen so typischen Überaugenwülste, die charakteristisch menschliche Art der Einlenkung des Unterkiefers in den Schädel, die spezielle Gestaltung und der Zusammenhang der Knochenteile um die Ohröffnung herum, der so gut wie aufrechte Gang, den man aus der Gestalt der mitgefundenen Becken- und Gliedmassenknochen erschliessen konnte, und vieles andere, sind durchaus menschentypische Formeigenschaften. Man reiht deshalb die Australopi-

thecinen heute in die Familie der Hominiden (Menschentümliche) und nicht in die der Pongiden (Menschenaffenartige) ein.

Diese neue, so menschentümlich geprägte Formengruppe macht offenbar, dass man — bei der Annahme einer Herkunft des Menschenleibes von tierischen Vorfahren — die tierischen Ahnen nicht in Richtung der Bautypik nach Art heutiger schwingkletternder Menschenaffen suchen darf, wie die „klassische" Abstammungstheorie versuchte. Kein Anthropologe, der auf dem Boden der Abstammungslehre steht, zweifelt daran, dass, wenn überhaupt eine tierische Form als Vorfahrentyp angesprochen werden soll, diese „Fastmenschen" als Modellformen herangezogen werden müssen. Dann aber sind die oben erwähnten „menschenäffischen" (theromorphen) Merkmale der Anthropus-Gruppe nicht mehr ursprünglich (primär), d.h. keine Reminiszenzen an bestimmte Vorfahrenzustände, nämlich an ein schwingkletterndes Menschenaffenstadium. Sie müssen vielmehr als sekundäre Erscheinungen oder Sonderentwicklungen aufgefasst werden. Damit verliert die Anthropus-Gruppe sowohl die ihr bisher zugeschriebene wichtige Stellung als Übergangsgruppe zu menschenaffenartigen Wesen als auch als Durchgangsphase zur heutigen Menschheit. Sie veranschaulicht nur eine Seitenentwicklung des menschlichen Formtypus, eine „Spezialform" (FALKENBURGER), oder, wie ROBINSON sagt, „an early development away from the central stream". Ihre stammesgeschichtliche Bedeutung ist deshalb gering.

Wir wollen diese neue Erkenntnis am auffälligsten Merkmal der Anthropus-Gruppe, an den Überaugenwülsten, die ihre Vertreter tragen, kurz erläutern. Alle Australopithecinen, auch der kräftigste unter ihnen, „Paranthropus crassidens" mit seinem Scheitelkamm und seinen mächtigen Kiefern, besitzen nur recht schwach ausgebildete Überaugenwülste, z.T. fehlen sie sogar völlig. Stellten nun, so führt HEBERER aus, die Anthropus-Formen eine stammesgeschichtliche Durchgangsstufe bzw. Modelle einer solchen Stufe im Sinne der „klassischen" Abstammungstheorie dar, so müsste man annehmen, dass im frühen Eiszeitalter von einer australopithecinenartigen Vorstufe aus, auf der das Überaugendach nicht ausgebildet war, die Überaugenwülste in der Anthropus-Gruppe entwickelt worden sind. Im späten Eiszeitalter wurden sie dann wieder abgebaut, da ja die Sapiens-Gruppe solche starken Knochenwucherungen über den Augen nicht besitzt. Das aber sei wenig wahrscheinlich. Entsprechendes liesse sich sagen, wenn der Hochneanderthaler, der ebenfalls diese Wulstbildung trägt, als Zwischenstufe zum Jetztmenschen eingeschaltet würde.

Mit dem Auffinden der Australopithecinen setzte also eine stammesgeschichtliche Umwertung vieler für urtümlich (primär) gehaltenen Merkmale und damit auch ein Umbau der stammesgeschichtlichen Vorstellungen und Hypothesen ein. Es hatte sich schon immer als ungewöhnlich schwierig erwiesen, eindeutig die stammesgeschichtliche Wertigkeit eines Merkmals zu bestimmen und festzulegen, ob es als ursprünglich oder als fortschrittlich (weiterentwickelt oder abgeleitet) zu bewerten sei. Nach der „klassischen" Abstammungslehre wurde ein Merkmal meist dann als urtümlich aufgefasst, wenn es sich menschenäffischer Ausbildung näherte, als fortenwickelt

wenn es sapienstümlich gestaltet war. Auf Grund dieses scheinbaren Kriteriums allein wurden sapiensartige Funde aus der Zeit *vor* der letzten (Würm-) Vereisung kurzerhand abgelehnt. Würde man die Annäherung an ontogenetische (keimesgeschichtliche) Zustände als Masstab gewählt haben, dann hätte man manche Merkmale gerade umgekehrt bewerten und manche Formzustände nach Art der Sapiens-Form als urtümlich bezeichnen müssen. Nun ist die Annahme einer Ausgangsform für die menschliche Bautypik nach Art der grossen Menschenaffen nicht mehr zu halten. Man sieht sich deshalb gezwungen, theromorphe Bildungen, wie die Überaugenwülste, anders zu erklären und spricht heute von Parallelentwicklungen vieler Merkmale und Merkmalskomplexe. Überaugenwülste wurden nach HEBERER mehrmals, unabhängig voneinander, entwickelt, z.B. bei den Menschenaffen, bei den Vertretern der Anthropus-Gruppe, bei den Präneanderthalern und Hochneanderthalern. Sie werden jetzt als selbständig erworbene Spezialbildungen betrachtet. Ähnliche Parallelevolutionen nimmt man auch für andere Merkmale an.

Die Erkenntnis, dass Parallelentwicklungen möglich sind, ist sehr schwerwiegend. Sie entwertet nämlich viele stammesgeschichtlich für entscheidend gehaltenen Merkmale und macht die Entscheidung, ob ursprünglich oder abgeleitet, zumindest sehr unsicher. Weiterhin brauchen sich dann Merkmale nicht mehr gleichsinnig als ganzer Merkmalskomplex abzuwandeln. Jedes Merkmal kann sich auch für sich allein mit unterschiedlicher Geschwindigkeit gegenüber andern umformen. Ein Typ wandelt sich deshalb nicht, wie MAYR auf Grund der eigenartigen Merkmalsmischung bei den Australopithecinen sagt, „gleichförmig und harmonisch (evenly and harmoniously) in einen andern um, vielmehr laufen manche Merkmale in ihrer Entwicklung andern voraus". Das Ergebnis einer solchen ungleichmässigen Umformung ist ein Gemisch von urtümlichen und schon weiterentwickelten Merkmalen bei den fossilen Menschenresten. Versucht man deshalb, die vorzeitlichen Formen in eine zeitliche und stammesgeschichtliche Reihenfolge zu bringen, dann wird ein ständiges Sichkreuzen urtümlicher und fortschrittlicher Merkmale (Spezialisationskreuzungen) bei den aufeinanderfolgenden Gliedern der aufgestellten Formenreihe zu beobachten sein. Tatsächlich liegen bei den grossen Formengruppen der Menschheit eine Fülle solcher Merkmalskreuzungen vor, besonders bei der Neanderthal-Gruppe (Steinheimer Schädel mit Überaugenwülsten und sapienstümlich geformtem Gesicht und Hinterhaupt!). „Keine ist", wie VALLOIS fast verzweifelt feststellt, „insgesamt (en bloc) urtümlicher, keine insgesamt fortentwickelter, sondern jede zeigt zugleich urtümliche und fortentwickelte Merkmale", was natürlich der Auffassung, diese drei Gruppen seien Stufen oder Phasen einer geradlinigen kontinuierlichen Evolution, hindernd im Wege steht.

Alles dies stellt den stammesgeschichtlichen Wert von gestaltlichen Übereinstimmungen für enge Verwandtschaftsverbindungen in Frage und erschwert oder verhindert das Aufstellen gesicherter stammesgeschichtlicher Beziehungen und Reihenfolgen, wenn sie, wie so oft, allein auf solchen rein gestaltlichen (morphologischen) Übereinstimmungen, vielfach sogar nur bei

jetzt lebenden Vertretern (z.B. Schimpanse-Mensch), aufgebaut werden. Man versteht, dass die stammesgeschichtlichen Zusammenhänge innerhalb der Anthropus-Gruppe mit ihrer Typenvielfalt und zwischen ihr und der noch formenreicheren Neanderthal- und Sapiens-Gruppe, die man ziemlich zu kennen glaubte, heute höchst fragwürdig geworden sind. Die Möglichkeit von Parallelentwicklungen und der Abwandlung der „different characters at different rates" (MAYR) lässt die biologische Geschichte der Menschheit während des Eiszeitalters in einem andern Lichte erscheinen. Es vollzog sich in dieser Erdperiode keine in drei Stufen fortschreitende Evolution, sondern vorwiegend, so nimmt HEBERER an, ein Entfaltungsgeschehen, eine Annahme, die durch andere Tatsachen, die wir jetzt im Zusammenhang mit der Neanderthal-Gruppe darlegen wollen, bestätigt wird.

Die Neanderthal-Gruppe und die Palästina-Menschen

Für die Beurteilung der Neanderthal-Gruppe sind die „Palästina-Menschen" von entscheidender Bedeutung geworden. Sie stammen aus der Tabun-Höhle (1 Skelett, Unterkiefer und Oberschenkel), und Skhul-Höhle (Reste von 10 Individuen, Erwachsene und Kinder) am Berge Karmel, von Djebel Kafzeh bei Nazareth (Reste von 5 Individuen, Erwachsene und Kinder) und von Tabgha beim See Genesareth (Stirnbein mit rechter Augenhöhle) und sollen nach manchen Autoren interglazialen, nach andern frühwürmeiszeitlichen Alters sein. Alle diese Menschenreste stellen einen eigenartigen Mischtypus dar, bei dem sich Merkmale des Neanderthalers und des Sapiens-Menschen in jedem der gefundenen Individuen in jedesmal andersartiger Weise zusammenfinden, so dass durch die Palästina-Menschen die Trennung des modernen Menschen vom Neanderthaler, wie MAYR u.a. mit Recht sagen, „ausserordentlich schwierig, wenn nicht unmöglich geworden ist".

Ähnliche verwirrende Verhältnisse finden sich auch bei andern Formen der Neanderthal-Gruppe, besonders bei den Schädeln von Steinheim an der Murr, einem Nebenflüsschen des Neckars, und von Ehringsdorf in der Nähe von Weimar. Man nennt sie wegen ihrer geringeren Schädelkapazität „kleinhirnige Neanderthaler" oder wegen ihres Auftretens vor dem bekannten „Klassischen" oder Hochneanderthaler der letzten Würmvereisung auch „Präneanderthaler", eine Bezeichnung, die für ihre körperliche Gestaltung nur teilweise zutrifft, z.B. für die Überaugenwülste. Aber selbst diese sind in anderer Art ausgebildet. Ihr Reliefgesicht mit geringer Entwicklung des Gesichtsschädels, die Form und Abrundung des Hinterhauptes, die verkleinerten Weisheitszähne und anderes mehr kann man nämlich geradezu als sapienstypisch bezeichnen. Andere Vertreter der Präneanderthaler wiederum, besonders die beiden Schädel von Saccopastore bei Rom, nähern sich verschieden stark dem Typus der Hochneanderthaler. Diese selbst lassen sich an der fliehenden Stirn, an der Kinnlosigkeit, an den starken durchgehenden Überaugenwülsten, an dem flachen Spitzgesicht und relativ grossen Gesichtsschädel — letzterer vielleicht bedingt durch eine andersartige und stärkere Ausbildung des Kaumuskulatur (HOWELL) — an dem vorspringenden, spitz-

winklig abgeknickten Hinterhaupt, an den eigenartig ausgebildeten Dornfortsätzen der Halswirbel und an dem den Durchschnitt heutiger Menschen überschreitenden Gehirnraum, also an ihrer extrem ausgebildeten Merkmalskombination, unschwer erkennen. Wir besitzen von vielen Fundplätzen (La Chapelle aux Saintes, Le Moustier, La Ferrassie, la Quina in Frankreich, Spy in Belgien, Neanderthal bei Düsseldorf in Deutschland, Guatarri-Höhle in Mittelitalien, Kiik Koba auf der Krim, Rhodesia und Saldanha-Bay in Südafrika usw.) Reste von etwa 200 Individuen, die trotz einer ganzen Reihe von Verschiedenheiten insgesamt einförmiger und einheitlicher geprägt erscheinen als die Präneanderthaler und die Palästina-Menschen.

Dieser kurze Überblick macht wohl die erstaunliche Typenvielfalt innerhalb der Neanderthal-Gruppe mit ihren drei Untergruppen, den Hochneanderthalern, Präneanderthalern und Palästina-Menschen, von denen jede selbst wieder verschieden geprägte Formen umfasst, offenbar. Wahrscheinlich ist sie in Wirklichkeit noch grösser gewesen, so dass wir damit rechnen müssen, dass durch neue Funde noch weitere Formtypen hinzukommen.

Wie ist nun ein solcher Befund zu beurteilen? Bisher übertrieb man meist die Unterschiede zwischen den fossilen Menschenformen des Eiszeitalters und war leicht geneigt, sie für spezifisch zu halten, so dass sie die Aufstellung von verschiedenen Arten rechtfertigten. Man würde deshalb wie Mayr mit Recht sagt, einen heutigen kleinen Kongopygmäen und einen hochgeschossenen Watussi vom Oberen Nil, fände man sie als eiszeitliche Fossilien, zu verschiedenen Arten rechnen. Neuerdings hat man sich jedoch, nicht zuletzt auf Grund genetischer (erbtheoretischer) Erkenntnisse, auf die Möglichkeit besonnen, dass der menschliche Formtypus einer reichen Mannigfaltigkeit (Variabilität) in seiner sichtbaren Verkörperung fähig ist. Viele Forscher (Dobzhansky, Stewart, Mayr, Heberer u.a.) vertreten deshalb jetzt die Auffassung, dass die Neanderthal- und Sapiens-Formen, wie Dobzhansky sagt, keine untereinander sterile Arten (two reproductively isolated species), sondern Teilrassen einer einzigen Art (component races of a single species) von weltweiter Verbreitung gewesen sind, die selbst wieder in Unterrassen (z.B. die eben besprochenen Untergruppen der Neanderthal-Gruppe) mit verschiedenartigem Genbestand zerfielen.

Diese Variabilität und Neigung zur Rassenbildung wird nach Mayr durch die ausserordentliche Unabhängigkeit des Menschen von der Umwelt gefördert. Während die Tiere in ihren Organen und Instinkten weithin auf einen ganz bestimmten, meist eng begrenzten Lebensraum zugeschnitten (spezialisiert) sind, vermag der Mensch in die verschiedenartigsten geographischen Räume einzuwandern und sich dort zu halten, weil es ihm meist gelingt, mit Hilfe seiner geistigen Fähigkeiten und kulturellen und technischen Hilfsmittel eine vorteilhafte Anpassung an den neuen Lebensraum zu vollziehen, ohne dass zugleich auch eine stärkere biologisch-genetische Abänderung seiner Leiblichkeit hinzuzutreten braucht. Die dadurch gegebene Geschmeidigkeit, Vielseitigkeit und Beweglichkeit, die dem Menschen allein in der gesamten Tierwelt zukommt, fördert auf der einen Seite die Aufsplitterung

in viele kleinere oder grössere rassische Gruppen, verhindert aber zugleich die Ausbildung von biologischen Vorrichtungen, die eine Kreuzung und Vermischung der einzelnen Bevölkerungs- und Rassengruppen unmöglich machen, und damit den Zerfall des Menschengeschlechtes in einzelne untereinander sterile Arten, weil die Rassengruppen wegen ihrer Beweglichkeit und Geschmeidigkeit immer wieder miteinander in Berührung treten und Erbanlagen austauschen. Auch dieses, man möchte geradezu sagen, Unvermögen der Menschheit, in untereinander sterile Arten aufzuspalten, ist wieder eine Sonderheit, ein „puzzling trait of the hominid stock" (MAYR).

Diese beiden soeben geschilderten Sonderheiten sind nach PORTMANN Ausdruck der geschichtlichen Lebensweise des Menschen. Sie werden ermöglicht durch die ausgesprochene Neigung des Menschen zu individueller, gruppen- und massenweiser Wanderung und zu Mischehen, selbst über die Schranken von Farbe, Erscheinung und Verhalten hinweg, die sonst in der Tierwelt wirksame Hindernisse bedeuten. Die Ruhelosigkeit und psychische Anpassungsfähigkeit hat deshalb gesonderte Menschengruppen immer wieder, auch in der Vorzeit, miteinander friedlich oder kriegerisch in Berührung gebracht. Mischehen, Frauenraub, Sklaverei, Adoption fremder Stammesgenossen, also Vorgänge und Erscheinungen des geschichtlichen Lebens oder „cultural practices, values and history", wie THIEME sagt, sorgten immer wieder für eine Vermischung des Erbgutes, so dass ein Auseinanderfallen der Menschheit in Arten unterbunden wurde.

PORTMANN sieht hierin die Möglichkeit einer Formschöpfung beim Menschen, die für ihn allein typisch ist. Er nennt sie „Formbildung durch Rekombination, d.h. durch Vermengung von Erbmassen, die voneinander in einzelnen Merkmalen abweichen, deren Träger sich aber fruchtbar kreuzen". Sie ist die Folge einer Eigenart menschlichen Verhaltens, das die Mischung von nahe verwandtem Erbgut zu einer dauernden Einrichtung macht und setzt „wesentliche Züge der humanen Lebensform" oder den Menschen als „Kulturwesen" (cultural animal, THIEME) voraus, dessen „Geschichte durch die Wechselwirkung von biologischen und kulturellen Variablen (by interaction of biological and cultural variables) zustandekam" (DOBZHANSKY) und dessen „Biologie ohne die kulturellen Zusammenhänge (cultural context) wissenschaftlich nicht richtig erforscht werden kann" (THIEME).

Diese Überlegungen und Tatsachen ermöglichen ein Verständnis für die auffällige Typenvielfalt und bedeutende Variabilität der Neanderthal-Gruppe, aber auch der schon besprochenen Anthropus-Gruppe. Sie machen zugleich offenbar, dass die verwantschaftlichen Beziehungen zwischen den fossilen Formen, wie wir schon zu Beginn betonten und später noch einmal betonen werden, ungeheuer verwickelt, „enormously complex", wie ROBINSON sagt, und die Blutzusammenhänge aufs äusserste miteinander verflochten und verfilzt sein müssen, so dass ihre Entwirrung wohl kaum möglich ist. Auch sind sie für die Frage hochbedeutsam, ob die Menschheit jemals in der Vorzeit Bevölkerungsgruppen gebildet hat, die sich miteinander nicht fruchtbar kreuzen konnten, sich also wie echte Arten verhielten, oder ob sie sogar, wie die System-Bezeichnungen „Homo" und „Anthropus" nahezulegen

scheinen, in Gattungen zerfallen ist. Die Antwort, der heute schon viele Anthropologen zustimmen, lautet: Alle Befunde deuten darauf hin, dass die Menschheit auf jedem zeitlichen Horizont eine einzige typenreiche (polytypische) Art, d.h. eine einzige weltweite Fortpflanzungsgemeinschaft mit untereinander zwar fruchtbaren, aber zeitweilig isolierten Rassengruppen gebildet hat. Den alten Bezeichnungen („Pithecanthropus erectus, pekinensis" usw., „Homo sapiens, neanderthalensis" usw.) käme dann nur mehr der Wert von Symbolen für einzelne Rassen und ihre Untergruppen zu.

Die Sapiens-Gruppe und die Präsapiens-Funde

Den letzten Formenkreis, der unser Bild über die Typenvielfalt der eiszeitlichen Menschheit abrundet, bildet die Sapiens-Gruppe, zu der die Jetztmenschheit gehört. Sie ist uns deshalb in ihrem gestaltlichen Ausdruck gut bekannt, so dass nur einige Merkmale, die sie gegenüber den meisten Vertretern der anderen Formgruppen auszeichnen, genannt zu werden brauchen, vor allem das Überwiegen des Hirn- gegenüber dem Gesichtsschädel, die steil aufsteigende Stirn, das gewölbte Hinterhaupt, die ausgeprägte Kinnbildung und das Fehlen jeglicher Überaugenwülste. Seit der zweiten Hälfte der letzten (Würm-) Vereisung wird diese Merkmalskombination durch die fossilen Reste der grobgliedrigen und grosswüchsigen „Cromagnon"- und der zartgliedrigen und kleinwächsigen „Aurignac-Leute" (Brünn-Gruppe) bezeugt, besonders durch ihre markantesten Vertreter, den „Alten von Cro Magnon" und den „Mann von Combe Capelle". Diese beiden Formgruppen sind jedoch nicht die einzigen, noch sind sie einheitlich ausgeprägt. Es finden sich auch hier alle Übergänge. Auch die Sapiens-Gruppe ist also von jeher, ebenso wie die andern Menschengruppen, in verschiedenartig geprägte Bevölkerungen und Rassen aufgespalten gewesen.

Woher kommt diese insgesamt so eindeutig geprägte Sapiens-Menschheit? Wer waren ihre unmittelbaren Vorfahren? Das ist die Frage, die seit Jahrzehnten die Anthropologen bewegt und jetzt durch die neuen Funde der sog. Präsapiens-Formen wieder lebhaft diskutiert und wohl auch eine teilweise Beantwortung gefunden hat. Es bot sich ja lange Zeit ein eigenartiges Bild. Die Hochneanderthaler verschwinden, sogar mit ihrer gesamten altpaläolithischen Kultur, dem Spätmoustérien, und an ihre Stelle treten unvermittelt die Cromagnon-Leute und ihre Verwandten, die Träger der jungpaläolithischen Kulturen des Aurignacien. Biologisch und kulturell schien durch die Mitte der letzten (Würm-) Vereisung ein Schnitt zu verlaufen. Alles hat man versucht, um die Hochneanderthaler oder doch wenigstens die in ihrer Formausprägung gemilderten Präneanderthaler des letzten Interglazials als Vorfahrenschicht glaubhaft zu machen. Trotz der Fülle der Hypothesen erschien keine befriedigend. Heute sucht man die Ahnen nicht mehr so sehr in der Neanderthal-Gruppe, heute spricht man von „Präsapiens"-Formen, ein Begriff, der noch vor wenigen Jahren unbekannt war, auch wenn manche Forscher wie Birkner, Leakey und Lebzelter

schon lange eine derartige Form forderten und von ihrer Existenz überzeugt waren. LEBZELTER sprach sogar schon 1932 von einer „forma typica", die wegen ihrer geringen Vorschnäuzigkeit und Gesichtsschädelgrösse, ihrer steileren Stirn usw. viel weniger „tierhafte" (theromorphe) Züge besass und von der möglicherweise auch die andern Formengruppen ihren Ausgang genommen haben. Diese Auffassung LEBZELTERS ist heute wieder modern geworden, obwohl man sie unter der Wucht und scheinbaren Richtigkeit der „klassischen" Abstammungstheorie („Drei-Stufen-Hypothese") abgelehnt hatte.

Es sind viele Fossilfunde als präsapienstypisch angesprochen worden. Aber bei den meisten (Quinzano in Italien, Hotu in Iran, Kanam-Kanjera in Afrika und Keilor in Australien) lässt sich eine sichere Datierung — alle fossilen Präsapiens-Formen müssen spätestens zur ersten Hälfte der Würmvereisung, also noch zusammen mit den Hochneanderthalern gelebt haben — nicht erreichen. Das aber ist um so notwendiger, weil man, wie schon erwähnt, unter dem Einfluss der „klassischen" Abstammungstheorie am hohen Alter von modern menschlich aussehenden Formen, wie STEWART es einmal ausdrückte, gern und leicht Zweifel hegt oder es kurzerhand abstreitet, während man bei Vertretern der Anthropus-Gruppe geneigt ist, sie für älter zu halten, als sie wirklich sind. Er fügt noch die Bemerkung hinzu: „All of this is unscientific, of course, but in keeping (in Übereinstimmung) with human nature". Bei andern Resten fehlt ein entscheidendes Schädelstück, z.B. das Stirnbein, das die präsapiensartige Natur eindeutig beweisen würde, wie beim Schädel von Swanscombe in England (Hinterhauptsbein und linkes Scheitelbein). Deshalb lässt sich eine Rekonstruktion etwa nach Art des Steinheimer Schädels, wie sie BREITINGER auf Grund einer Reihe von Besonderheiten gegenüber dem heutigen Sapiens-Typus versuchte, nicht ausschliessen. Da nämlich das Hinterhaupt des Steinheimers ebenfalls eine sapienstümliche Gestaltung zeigt, hat eine sapiensartige Hinterhauptsform ihre typendiagnostische Bedeutung verloren.

So bleiben als Kronzeugen nur die Schädelreste von Piltdown in England und von Fontéchevade in Frankreich. Vom Piltdown-Fund, dem berühmten „Eoanthropus" gelten nur noch die Hirnschädelreste (Teile vom Stirnbein, linkes Scheitel- und Schläfenbein, Hinterhauptsbein) als echt, da nach der sensationellen Mitteilung englischer Forscher (WEINER, OAKLEY, LE GROS CLARK) das Unterkieferbruchstück mit seiner menschenäffischen Formung gefälscht sein soll. Diese Reste stammen frühestens aus dem letzten Interglazial und tragen eindeutig Sapiens-Merkmale, jedoch sind die Knochen ungewöhnlich dick. Die beiden Funde von Fontéchevade (I: ein kleines Stirnbeinstück, II: ein Grossteil der beiden Scheitelbeine und die oberen Zweidrittel des Stirnbeins) lagen zusammen mit einer Prämoustérien-Kultur (Tayacien) in Schichten eingebettet, die dem letzten Interglazial angehören. An ihrer sapienstümlichen Gestaltung kann nach VALLOIS und MONTAGU, der sie 1949 noch einmal überprüfte, nicht der leiseste Zweifel sein. Das Stirnbeinstück (Fund I), bei dem ein Teil der linken Orbita (Augenhöhle) mit ihrem oberen Rand erhalten ist, stimmt in Dicke

und Gestaltung völlig mit dem heutiger Menschen überein („in all respects identical"). Der zweite Schädelrest lässt nichts von einer hinter den Augenhöhlen liegenden Einschnürung der Schläfengegend erkennen, wie sie für den Neanderthaler charakteristisch ist; sein Horizontalumriss ist deshalb sapienstypisch. Die Dicke der Knochen entspricht nach MONTAGU der heutiger Menschen.

Wir dürfen die Bedeutung eines solchen Fundes nicht unterschätzen, da ein wirklich alter, d.h. aus dem letzten und erst recht aus früheren Interglazialen stammender Präsapiens-Fund, wie v. KOENIGSWALD mit Recht sagt, „alle primitiven Vertreter der altpleistozänen (früheiszeitlichen) Menschen zu interessanten, aber für die eigentliche Stammesgeschichte des Menschen völlig unwichtigen Nebenformen degradiert". Alle Forscher fordern deshalb den Nachweis der Existenz einer sapiensartigen Bevölkerung vor der Würmvereisung, damit viele Fragen endlich sicher beantwortet werden können, z.B. ob die Merkmalsmischung bei den Palästina-Menschen wirklich das Ergebnis einer Kreuzung zwischen Neanderthalern und sapienstümlichen Menschen sei, wie DOBZHANSKY auf Grund vererbungstheoretischer Überlegungen annimmt, und nicht Kennzeichen einer stammesgeschichtlichen Zwischenstufe zwischen beiden Gruppen, was auf Grund der „klassischen" Abstammungstheorie behauptet wurde. Dieser Nachweis ist mit dem Fund von Fontéchevade erbracht. Gewiss genügt ein solch vereinzelter Fund nicht, um die genaue Bautypik einer Präsapiens-Bevölkerung zu beschreiben — sie dürfte kaum mit der moderner Menschengruppen identisch sein — und ihre Stellung innerhalb der vorher besprochenen Menschengruppen zu klären. Aber es ist doch jetzt eine gute Grundlage geschaffen, auf der sich eine neue Auffassung von der biologischen Geschichte der eiszeitlichen Menschheit aufbauen lässt.

Das höhere Alter der Sapiens-Form wird neuerdings auch durch prähistorische Arbeiten, besonders von ASMUS, FREUND und RUST unterstrichen. Sie gehen davon aus, dass bestimmte Erscheinungen ins letzte Interglazial gehören, was von andern allerdings bezweifelt wird. Kernstück dieser Theorien sind die Palästina-Menschen, die zwar leichthin immer wieder eine „Bevölkerungsgruppe" (Population) genannt werden, aber, wie STEWART betont, keine echte Population sind, noch nicht einmal die Menschen aus den Höhlen am Berge Karmel. Die Reste stammen nämlich aus verschiedenen, zeitlich weit voneinander getrennten Schichten, von denen einige ins letzte Interglazial gehören sollen, andere (nach ASMUS) wahrscheinlich an den Beginn der Würmvereisung oder (nach MOVIUS) sogar in die Zeit zwischen ihrem ersten und zweiten Vorstoss zu datieren sind. Auch lassen sich die mehr neanderthalartig geprägten Formen von den mehr sapienstypisch gestalteten Formen deutlich voneinander trennen. Aber, und das ist das Interessante, nicht in der Reihenfolge, die man erwartet und die eine klare Weiterentwicklung zur Sapiens-Form darstellt. Vielmehr liegen stark sapienstümliche Reste in der Tabun-Höhle am Berge Karmel eindeutig *unter* einem stark neanderthalartig geformten Skelett, der sog. „Tabun-Frau", und sind deshalb ohne Zweifel älter. Jeder dieser

beiden verschiedenartigen Menschentypen soll dazu von einer anderen Kultur begleitet sein. Zum neanderthalartigen Typ gehöre eine altpaläolithische Faustkeil- und Handspitzenkultur, zum sapiensartigen Typ zur Hauptsache eine jungpaläolithische Klingenkultur, ein „Präaurignacien", das ausschliesslich schmale, an den Rändern durch Retouchen für den Gebrauch hergerichtete Steinabschläge (Späne) verwendet.

Diese „Stratigraphie der Homo-Schicht von Tabun mit ihren völlig unerwarteten, ja direkt verwirrenden Beobachtungen" (Asmus) steht nun nicht allein, sondern spiegelt sich in gleicher Weise auch in der Schichtenfolge von Skhul und von Jabrud in Syrien wieder. Auch in Jabrud, wo sich keine menschlichen Knochenreste erhalten haben, ist ein starker Einfluss des „Präaurignacien" festzustellen, das, je früher es auftritt, um so reiner und zahlreicher ist, in jüngeren Schichten sich aber verliert und mehr den Faustkeilkulturen Raum gibt. Schliesslich legen neuere Untersuchungen es nahe, dass die voll sapienstümlichen Menschen, etwa von Typus der „Aurignac-Leute", älter sind als man bisher annahm, dass sie wahrscheinlich schon als Zeitgenossen der letzten Hochneanderthaler anzusprechen sind.

Diese Befunde, besonders das Durchsetztsein des altpaläolithischen Schichtverbandes mit einer Kultur jungpaläolithischen Gepräges, die wohl mit sapienstümlich geformten Menschenresten zusammengehört, lassen sich nicht im Sinne der „klassischen" Abstammungstheorie durch eine reine Zwischenstellung der Palästina-Menschen erklären. d.h. diese Menschengruppe befand sich nicht in der körperlichen Entwicklung etwa vom Neanderthaler zum „Homo sapiens". Vielmehr liegt nach Rust eine Invasionswelle sapienstümlicher Menschen vor, eben der Träger des jungpaläolithischen „Präaurignacien". Diese wurde aber zum grossen Teil wieder aufgesogen, da sie in ein Gebiet hinein erfolgte, das noch von neanderthalartig geprägten Gruppen mit Kulturen von „altpaläolithischer Art" besetzt war. Dann aber geht der eigenartige Mischtypus der Palästina-Menschen auf eine Kreuzung von sapiens- und neanderthalartigen Menschen zurück, und beide Gruppen müssen, wie Asmus mit Recht sagt, bereits im jüngeren Altpaläolithikum wohl ausgebildet und gestaltlich selbständig nebeneinander bestanden haben. Rust spricht deshalb vom „interglazialen Sapiens-Menschen", der die weiten Räume des nördlichen Eurasiens mit ihren reichen Entwicklungsmöglichkeiten physischer und kultureller Eigenarten bewohnte, seinen Hauptvorstoss in das vom Hochneanderthaler besetzte West- und Südeuropa hinein aber erst in einer wärmeren Zwischenphase der Würmvereisung unternahm.

Auch nach diesen neuesten Forschungsergebnissen scheidet also der Hochneanderthaler der frühen Würmvereisung sicher als Vorfahr der Jetztmenschheit aus. Er erscheint als einseitig spezialisierte Sonderform, als „an aberrant type", „a collateral line", wie Le Gros Clark sagt. Er ist „nicht als eine Stufe der Höherentwicklung, sondern nur als eine Nebenreihe des Sapienstypus zu werten" (Falkenburger). Er hat vielleicht eine ältere, ihm unterlegene Präsapiens-Schicht — Fontéchavade mit Prämoustérien-Kultur liegt im Lebensraum des Hochneanderthalers, dessen Vertreter sich zeitlich

„wie ein Keil zwischen die europäischen Präsapiens- und Sapiens-Formen schieben" (NARR) — überschichtet. Dann aber starb er selbst aus, vielleicht unter der Ungunst des würmeiszeitlichen Klimas, oder wurde, wie man jetzt mit guten Gründen annehmen kann, von zeitgenössischen Vertretern der Sapiens-Menschheit, insbesondere durch die Aurignac- und Cromagnon-Leute, die ihm kulturell und vielleicht auch biologisch überlegen waren, nach und nach ausgerottet oder aufgesogen, etwa in der Art, wie in der Gegenwart die weisse Rasse die Indianer Nordamerikas und die Eingeborenen Australiens an den Rand des biologischen und kulturellen Untergangs gebracht hat. Mit dem Hochneanderthaler erlosch ja zugleich auch die spezialisierte europäische Handspitzenkultur des Spätmoustérien und damit das Altpaläolithikum.

Über den Untergang der anderen „Randform" innerhalb der Menschheit, nämlich der Anthropus-Gruppe, ist uns nichts genaueres bekannt. Wir wissen nur, dass sie sich in „Pithecantropus njarasensis" aus Afrika und in den Ngandong-Menschen auf Java bis zum Ende des letzten Interglazials oder bis zum Beginn der Würmvereisung erhalten hat, so dass ihre Vertreter nicht nur Zeitgenossen der Neanderthaler, sondern auch von sapienstümlichen Menschen gewesen sind. Vielleicht sind die späten Anthropus-Formen ebenso wie die Neanderthaler aufgesogen worden. Der neue Schädelfund von Hopefield an der Saldanha-Bay (Südafrika) gleicht trotz seiner weniger extremen Gestaltung zwar weithin dem Rhodesia-Menschen, zeigt aber nach DRENNAN zugleich eine ganze Reihe von Ähnlichkeiten mit dem späteiszeitlichen archanthropinen Typus von Ngandong, so dass jetzt nicht nur die Grenze zwischen Neanderthalern und Sapiens-Menschen, sondern auch zwischen Neanderthalern und der Anthropus-Gruppe undeutlich zu werden beginnt. Sollten nun Präsapiens-Formen eindeutig auch aus noch früheren Perioden des Eiszeitalters nachgewiesen werden — LEAKY hat neuerdings wieder das hohe Alter der sapienstümlichen Reste von Kanam und Kanjera betont — dann löst sich das hypothetische Nacheinander und Auseinander der drei grossen Formengruppen der Menschheit endgültig in ein einfaches und doch wieder äusserst kompliziertes Nebeneinander während des grössten Teils des Eiszeitalters auf.

Das ergibt sich auch aus der beigegebenen Übersicht. Sie erhebt allerdings in keiner Weise Anspruch darauf, ein wirklichkeitstreues Bild der Menschheitsentfaltung im Eiszeitalter zu entwerfen oder gar die verwandtschaftlichen Beziehungen, die zwischen den grossen Formengruppen der Menschheit bestehen, zum Ausdruck zu bringen. Das wäre auch gar nicht möglich, da sich die Menschheitsentfaltung nach der modernen Auffassung nicht nach Art eines Stammbaums mit mehr oder weniger geometrisch ausstrahlenden Verzweigungen vollzogen hat, sondern, wie ROBINSON in einem Bilde ausführt, nach Art eines breiten Stromes von lebenden Wesen, zwischen denen äusserst verwickelte verwandtschaftliche Zusammenhänge bestehen. Manche menschliche Formengruppen entfernen sich dabei für kürzere oder längere Perioden vom Zentrum dieses durch die Zeiten wogenden Stromes, so dass der Austausch von Erbanlagen (Genen) zwischen ihnen und dem Haupt-

strom herabgesetzt oder zeitweise sogar unterbrochen ist. Derartige Gruppen können sich dann innerhalb des Einzugsgebietes des Hauptstromes zu Nebenläufen oder zu parallel oder anderslaufenden Rinnsalen oder auch nur zu schwachen randlichen Wirbeln entwickeln. Die möglichen verwandtschaftlichen Beziehungen in einem solchen raumzeitlichen Gefüge, in einen solchen regelrechten Netzwerk voll verwirrender Fäden sind natürlich ungeheuer gross, und eine ins Einzelne gehende Rekonstruktion der wirklich in der Vergangenheit eingeschlagenen Wege ist „a fantastically difficult or even impossible task". Man versteht deshalb, dass der Versuch einer Synthese, eines zusammenhängenden Bildes der Menchheitsentfaltung, selbst eines sehr unvollkommenen, z.Z. nur rein hypothetisch, nur ein „Jeweilsbild", wie HEBERER sagt, sein kann, das wegen des noch höchst bruchstückhaften Fundbestandes noch zahlreiche Abänderungen erleiden wird. Aus diesem Grund will die Übersicht nur eine rein praktisch orientierte Ordnung nach der Zeit und nach dem auffälligsten Merkmal, nämlich dem Fehlen oder Vorhandensein eines Überaugenwulstes, geben, um einen Überblick über die Typenvielfalt und das Auftreten der verschiedenen Menschenformen zu ermöglichen.

Zum Schluss können wir noch die Frage stellen : Von was für einer Form nahm vermutlich das Entfaltungsgeschehen innerhalb der Menschheit seinen Ausgang ? Welches ist die geschichtliche Urform des Menschen ? Sicher nicht ein Vertreter der Anthropus-Gruppe, wie wir schon sahen. Dann vielleicht eine Form mit sapienstümlichen Merkmalen ? Manches spricht dafür. Zunächst die Ausschaltung der Anthropus-Form und auch des Hochneanderthalers mit ihren derben, uns „tierhaft" anmutenden Merkmalen. Sie erscheinen uns heute als extrem ausgebildete Seitenformen. Weiter sprechen die sapienstümlichen Züge an den Schädeln von Steinheim und Swanscombe dafür, deren Träger schon im vorletzten Interglazial, also im mittleren Eiszeitalter gelebt haben. Das beweist nämlich, dass Sapiens-Merkmale schon sehr frühzeitig vorhanden gewesen und deshalb ein sehr alter Besitz der Menschheit sind. So kann es sein, dass LEBZELTERS „forma typica" mit ihrer steileren Stirn, ihren kaum angedeuteten Überaugenwülsten und ihrer kaum vorhandenen Vorschnäuzigkeit, kurz mit ihrem Mangel an „theromorphen" Zügen, am Anfang gestanden hat, um die sich dann die andern Formen, die sich zum Teil einseitig entwickelt haben, gleichsam als Varianten dieses mittleren Typus gruppieren. Das Aufsehenerregende dieser neuen stammesgeschichtlichen Perspektive liegt dann, wie KÄLIN sagt, vor allem darin, „dass das Bild des Menschen im Blickfeld der Biologie immer menschlicher erscheint .... An die Stelle des brutal-tierhaften Urmenschen, wie er in der Phantasie von Ernst Haeckel lebte, ist heute ein Menschenbild getreten, aus dessen Antlitz seit Anbeginn der Hauch des Geistes weht".

Koblenz PAUL OVERHAGE, S.J.

ÜBERSICHT ÜBER DIE VORZEITLICHEN FUNDE

	ohne Überaugenwülste	mit Überaugenwülsten			ohne Überangenwülste	
			Neanderthal-Gruppe		Sapiens-Gruppe	
	Australopithecinen	Anthropus-Gruppe	Präneanderthaler	Hochneanderthaler	Präsapiens-Formen	Sapiens-Formen
Würm-Vereisung		Njarasa-See (Afrika) (Pithecanthr. njarasensis)		Neanderthal La Ferrassie La Chapelle Spy, Circeo usw.	Hotu (Iran)?	Oberkassel Cro Magnon Combe Capelle usw.
III. Interglazial		Ngandong (Java) (Pithecanthr. soloensis)	Krapina Ehringsdorf Saccopastore	Palästina (Berg Karmel, Nazareth)	Piltdown Keilor ? Fontéchevade	
Riss-Vereisung						
II. Interglazial		Trinil (Java) (Pithecanthr. erectus) Peking (China) (Pithecanthr. pekinensis)	Steinheim		Swanscombe Quinzano ?	
Mindel-Vereisung						
I. Interglazial	Kromdraai (Afrika) (Paranthr. robustus) Njarasa-See (Afrika) (Meganthr. africanus)	Heidelberg			Kanjera ? (Afrika)	
Günz-Vereisung	Sangiran (Java) (Meganthr. palaeojavanicus) Sterkfontein (Afrika) (Plesianthr. transvalensis)	Sangiran (Java) (Pithecanthr. robustus)			Kanam ? (Afrika)	
Villafranchium	Swartkrans (Afrika) (Telanthr. capensis) (Paranthr. crassidens) Makapan (Afrika) (Australopith. prometheus)					

Arbeiten der im Text zitierten Autoren: G. ASMUS, *Zur Stellung des Neanderthalers in der Menschheitsgeschichte, Eiszeitalter u. Gegenwart* 1 (1951). — F. BREITINGER, *Zur Morphologie und systematischen Stellung des Schädelfragmentes von Swanscombe, Homo* 3 (1952). — Th. DOBZHANSKY, *On species and races of living and fossil Man, Amer. J. Phys. Anthrop.* 2 (1944). — Th. DOBZHANSKY, *Human diversity and adaption, Cold Spring Harbor Symp.* 15 (1950). — M. R. DRENNAN, *The Saldanha skull and its associations, Nature* 172 (1953). — F. FALKENBURGER, *Kritische Bemerkungen zur Entwicklung des Sapienstypus, Actes 4. Congrès internat. des sciences anthrop. et ethnol.,* Vienne 1952, T. 1, *Anthropologica,* Wien 1954. — G. FREUND, *Zum Auftreten des Homo sapiens im Blickwinkel des gegenwärtigen Standes der Abstammungsforschung, Homo* 3 (1952). — G. HEBERER, *Das Präsapiensproblem, Moderne Biologie,* Berlin 1950. — G. HEBERER, *Fortschritte in der Phylogenie der Hominoidea, Erg. Anat. u. Entwicklungsgeschichte* 34 (1952). — F. C. HOWELL, *Structure of the Neanderthal face, Amer. J. Phys. Anthrop.* 9 (1951). — J. KÄLIN, *Die ältesten Menschenreste und ihre stammesgeschichtliche Deutung, Historia Mundi,* herausg. v. F. VALJAVEC, Bd I, *Frühe Menschheit,* München 1952. — G. H. v. KOENIGSWALD, *Die Phylogenie des Menschen, Naturwiss.* 40 (1953). — E. MAYR, *Taxonomic categories in fossil hominids, Cold Spring Harbor Symp.* 15 (1950). — Th. D. MCCOWN, *The genus Palaeanthropus and the problem of superspecific differentiation among the hominidae, Cold Spring Harbor Symp.* 15 (1950). — M. F. A. MONTAGU, *Neanderthal and the modern type of Man, Amer. J. Phys. Anthrop.* 10 (1952). — A. PORTMANN, *Das Ursprungsproblem, Eranos-Jahrb.* 15 (1947). — J. T. ROBINSON, *Meganthropus, Australopithecus and hominids, Amerc. J. Phys. Anthrop.* 11 (1953). — J. T. ROBINSON, *Telanthropus and its phylogenetic significance, Amer. J. Phys. Anthrop.* 11 (1953). — A. RUST, *Die Jüngere Altsteinzeit. Jungpaläolithikum, Historia Mundi,* herausg. v. Fr. VALJAVEC, Bd. I, *Frühe Menschheit,* München 1952. — T. D. STEWART, *The problem of the earliest claimed representatives of Homo sapiens, Cold Spring Harbor Symp.* 15 (1950). — F. P. THIEME, *Problems and methods of population surveys, Cold Spring Harbor Symp.* 15 (1950). — V. VALLOIS, *La Paléontologie et l'origine de l'homme, Paléontologie et transformisme,* herausg. v. C. ARAMBOURG, Paris 1950. — J. S. WEINER, K. P. OAKLEY, W. E. LE GROS CLARK, *The solution of the Piltdown problem, Bull. Brit. Mus.* (*Nat. Hist.*) *Geology* 2, 3 (1953).

NATUURPHILOSOPHIE EN SCHOLASTIEK[1])

Voor de natuurphilosophie is er wellicht nooit een tijd geweest van zulke diepgaande en totale ontreddering als de laatste vijftig jaar. Tot in de 19e eeuw kon men de philosophische verklaringen van het natuurgebeuren tamelijk eenvoudig kenschetsen in zowat drie richtingen: het Aristotelisch hylemorphisme, het dynamisme en het mechanicisme. Deze richtingen zijn niet precies negaties van elkaar, zodat er mogelijkheid bleef bestaan voor discussie; maar deze discussie veronderstelde als gemeenschappelijk terrein bij de drie richtingen een verregaande eensgezindheid w t betreft het determinisme dat de natuurwetten beheerst ook wat betreft de eigenschappen van tijd en ruimte als grondnoties voor de mechanica, en ten slotte wat betreft de continuë en Euklidische structuur van de wereld. Deze eensgezindheid werd in het begin van de 20e eeuw grondig verstoord, toen mathematici en logici ontdekten hoe willekeurig de waarde is van de wiskundige axiomata, b.v. de axiomata die ten grondslag liggen aan de Euklidische meetkunde: men kan zonder contradictie deze axiomata vervangen door andere, en op die wijze een meetkunde bekomen, die logisch gezien een even strenge waarde bezit als de Euklidische meetkunde. De theoretici van de physica werden ook in het begin van de 20e eeuw door experimenten gedwongen de mechanica van NEWTON tot in haar grondvesten te herzien. In de tijd tussen de twee grote wereldoorlogen kwam men in een ander gebied van de physica tot het wonder besluit dat de microphysische gebeurtenissen (de snelheid nl. en de plaats die men moet toeschrijven aan de partikeltjes waaruit het atoom bestaat) niet gehoorzamen aan het determinisme dat zo kenschetsend is voor de macrophysische wetten. Over de betekenis van dit indeterminisme zijn de physici zelf het nog niet eens; voor de andere moeilijkheden echter werd binnen het domein van de wetenschap de eensgezindheid tamelijk vlug hersteld: wanneer een hypothese beter geschikt is om de gegevens van een experiment te verklaren en een theorie te vereenvoudigen, dan aarzelt een physicus niet lang om ze te verkiezen boven een andere; en wanneer het blijkt dat een stelsel axiomata geen contradictie insluit, dan heeft dit stelsel waarde voor een mathematicus.

Plaats van de scholastiek in de nieuwe natuurphilosophie

Het is echter duidelijk dat hiermee niet alle vragen opgelost zijn. Bovengenoemde moeilijkheden horen thuis in een grensgebied tussen wetenschap

[1]) Bij het verschijnen van Andrew G. VAN MELSEN, D.Sc., *The Philosophy of Nature*, Pittsburg, Pa, Duquesne University Press, 1953, 18 x 25, 254 blz., paperbound $ 3.75, cloth $ 4.50.

en wijsbegeerte, en wel zo dat ook de mannen der wetenschap, bij de beoefening van hun vak, nadenken, of ze het willen of niet, over de algeheel menselijke betekenis van noties zoals tijd en ruimte, of over de epistemologische gevolgen die verbonden schijnen met het aannemen van een niet-Euclidische meetkunde; men kan b.v. om epistemologische redenen geneigd zijn de meetkunde van RIEMANN te verwerpen: immers deze meetkunde neemt aan dat alle rechten elkaar op een eindige afstand snijden; dit nu schijnt in strijd met onze voorstelling. Daarom heeft de evolutie van de natuurkunde en van de mathesis de traditionele stellingen van de natuurphilosophie niet alleen in twijfel getrokken, maar ze zo overhoop geworpen, dat het nog lang zal duren eer men in deze ruïne zijn weg zal vinden. Men is wel volop bezig aan de reconstructie: over deze problemen is o.m. door physici en mathematici van naam de laatste jaren zoveel gepubliceerd dat haast niemand in staat is de literatuur ervan met kennis van zaken te beheersen. De nieuwe synthesen zijn respectievelijk terug te brengen tot de grote traditionele philosophische stromingen: ofwel Kantiaans met de sterke neiging naar agnosticisme die geleid heeft tot de extreme — ofschoon zeer verbreide — negaties van het neopositivisme (nl. alleen dat wordt beschouwd als wetenschappelijk verantwoord wat kan teruggebracht worden tot de experimentele methode van de physica); ofwel Hegeliaans, maar dan doorgaans minder geapprecieërd door de beoefenaars van de wetenschap, omdat HEGEL te vrij omspringt met het logisch denken; ofwel materialistisch in de richting van het (communistisch) dialectisch materialisme. Krijgt in deze — ongetwijfeld ruwe — schets de scholastiek geen plaats? Deze plaats is jammer genoeg zo bescheiden gebleven, dat men zich bijna schaamt ze aan te wijzen. De scholastiek, die de laatste tijd zo uitzonderlijk vruchtbaar was in andere domeinen, heeft de natuurphilosophie en de philosophie van de wetenschappen blijkbaar verwaarloosd. Wel ging men voort met het laten verschijnen van de traditionele handboeken, maar hier werd — wanneer we enkele hoog te waarderen uitzonderingen als RENOIRTE en HOENEN daarlaten — haast geen rekening gehouden met de moeilijkheden uit de recente wetenschap.

Een rijkere literatuur op dit gebied vinden we eerst na de tweede wereldoorlog, en hieronder zouden we graag de aandacht vestigen op het voortreffelijk werk van A. VAN MELSEN, *Philosophy of Nature*, de weergave van een cursus die de auteur gegeven heeft als Visiting Professor aan de Duquesne University in Amerika. De lezing van dit merkwaardig boek roept wel een of andere moeilijkheid op die we zo vrij zullen zijn verder uit te werken; maar ondertussen mogen we niet nalaten op enkele van zijn grote kwaliteiten te wijzen.

De aspecten van de materie die verondersteld worden door de wetenschap

De eerste van deze kwaliteiten is wel de manier waarop het eigen object van de natuurphilosophie afgelijnd wordt tegenover dat van de weten-

schappen. Doorgaans beriep men zich hiervoor op het onderscheid tussen *laatste* en meer *onmiddellijke* oorzaken van de verschijnselen: de laatste verklaring voor het werken van een pomp is haar samenstelling uit stof en vorm; de meer onmiddellijke verklaring is de manier waarop de lucht drukt op een waterzuil. Tegenwoordig is men voorzichtig genoeg om dit onderscheid niet meer aan te wenden: de vooruitgang van de physica is meteen een uitbreiding geweest van het domein dat ze als het hare beschouwt, zodat haar theorieën weldra zo alomvattend werden (en daardoor ook minder *onmiddellijk*) dat ze durfde gewagen van een eindverklaring. — In dezelfde zin, maar nauwkeuriger omschreven, heeft men de taak van de natuurphilosophie gekenmerkt als het onderzoek van de *algemene* principes, — de principes van het „zijn" voor al wat is, de principes van het „worden" voor al wat veranderlijk is —, tegenover die van de wetenschappen als de uitwerking van de *specifieke* eigenschappen, zoals ze dit of dat ding in de natuur kenmerken. Met recht vindt VAN MELSEN dit onderscheid niet gelukkig omdat het laat vermoeden dat de methode (het „objectum formale"), volgens welke deze algemene principes moeten gevonden worden, van dezelfde aard is (tot dezelfde soort abstractie behoort) als die van de wetenschap (blz. 99 en blz. 244).

Deze methoden nu zijn grondig verschillend, en wel om de eenvoudige reden dat de natuurphilosophie behoort tot de metaphysica, de taal spreekt van de metaphysica en door een metaphysicus verstaan wordt, terwijl dit niet het geval is voor een physicus. Krijgt deze laatste interesse voor philosophische problemen, dan moet hij voor de studie van deze problemen een geheel nieuwe geesteshouding aannemen, en methoden aanleren die hij op zijn werkterrein nooit gebruikt heeft (blz. 92). De methode van een physicus is gecentreerd rond het uitwendig experiment: om de gegevens van dit experiment te verklaren moet hij hypothesen uitdenken en door nieuwe experimenten verificeren in hoever deze hypothesen goed geformuleerd zijn. Hij moet ook de begrippen die hij zal gbruiken definiëren in verband met dit experiment; een begrip dat geen zin heeft in dit verband (b.v. eerbied) kan een physicus als physicus niet definiëren. Door deze methode is de physica in haar geheel gericht naar de uitwendige realizering: in het zoeken naar de natuur (phusis) van de wereld beperkt ze zich tot dat aspect van de natuur waardoor de wereld een instrument is in de handen van de mens.

De natuurphilosophie daarentegen, zoekt niet zoals de physica het criterium van haar beweringen in het uitwendig of zintuigelijk waarneembaar experiment; ook niet zoals de mathesis in een logische consistentie met zekere vooropgestelde axiomen; maar wel in een intellectuële analyse waaruit blijkt dat sommige beweringen onvermijdelijk zijn. Met de bekende distinctie van de drie graden van abstractie (uit *In Boethium de Trinitate*, Q. V en VI) noemt de auteur deze denkwijze een derde graad van abstractie. Het is de karakteristieke denkwijze van een metaphysicus; alleen blijft de natuurphilosophie in tegenstelling met de rest van de metaphysica beperkt tot materiële phenomenen. Ze vraagt zich dus af welke

aspecten van deze materiële phenomenen noodzakelijk moeten verondersteld worden opdat er sprake zou kunnen zijn van een wetenschap zoals b.v. de physica. Het antwoord op deze vraag zal o.m. zijn hoe in de individuële exemplaren van een soort, in de veranderlijkheid van de materie, in kwaliteiten en kwantiteiten de metaphysische concepten als act, potentie, eenheid, veelheid, substantie, accident verwezenlijkt zijn; deze concepten komen voor als noodzakelijke (onvermijdelijke) vooronderstellingen opdat het object, dat b.v. door een physicus bestudeerd wordt, mogelijk zou zijn.

Deze manier om de natuurphilosophie te onderscheiden van de wetenschap heeft inderdaad als voordeel, dat men de respectievelijke objecta formalia veel zuiverder uit elkaar houdt; de natuurphilosophie zal evident geen antwoord geven op vragen die nog niet beantwoord zijn binnen het domein van de physica; wanneer b.v. EINSTEIN zoekt naar een unitaire verklaring van het electromagnetisme samen met de zwaartekracht, en zich dus enigszins de vraag stelt wat nu de electriciteit precies *is* in verband met de andere physische verschijnselen, zal hij het antwoord niet vinden in de natuurphilosophie. Maar er zijn vragen waarop de wetenschap niet antwoorden kan omdat ze daarvoor de techniek niet bezit, b.v. wat de geldigheid betekent van het inductieprincipe, b.v. ook of het materialisme, het rationalisme, het positivisme een juiste geesteshouding is, welke de betekenis is van de evolutie in het levend wezen, enz. Ieder physicus stelt zich vragen in deze richting omdat hij niet anders kan. Het scholastiek standpunt tegenover deze vragen (met als kern het hylemorphisme) lijkt ons het goede te zijn omdat het een evenwicht bewaart tussen extreme tegenstellingen als idealisme en materialisme; het is ook voldoende positief om zich niet terug te trekken in een agnostisch empirisme, omdat het feitelijk de extreme posities tot een synthese verenigt.

De „species-individual structure"

Wel konden o.i. de besluiten van *The Philosophy of Nature* nog steviger tot een samenhangend systeem uitgewerkt worden, en dit is de moeilijkheid die we hier zouden willen uiteenzetten. Men lijkt wat te gemakkelijk te beweren dat noties als kwaliteit en kwantiteit niet kunnen worden gedefiniëerd. We denken dat, om ze te definiëren, d.i. om ze in verband te brengen met andere meer fundamentele noties, men de analyse moet gebruiken die volgens de auteur de methode moet zijn van de metaphysica. — Men begint b.v. met de vooronderstelling dat ieder physisch object de „species-individual structure" bezit. Hiermee wordt in het boek (blz. 111) bedoeld dat iedere determinatie of iedere vorm zo in de stof gerealiseerd wordt, dat ze principiëel gesproken, niet tot één individu of tot één gebeurtenis beperkt blijft. In de grond is dit een andere uitdrukking van het physisch inductieprincipe: het model, de kleur, de atoomstructuur, het gewicht, dat ik gerealiseerd vind in dit individueel object of in deze gebeurtenis, zal ik op dezelfde wijze terug vinden in andere dingen of gebeurtenissen. De methode van de logica noch die van de physica geven

ons een middel om dit principe te bewijzen ; maar het is een van de onvermijdelijke vooronderstellingen, die nodig zijn om het meest gewone denken evengoed als om de wetenschap mogelijk te maken [2]. — Het lijkt ons nu dat we deze vooronderstelling kunnen gebruiken om door reflexieve analyse niet alleen de voornaamste thesen van de natuurphilosophie te bewijzen, maar ook de grondnoties als substantie, kwaliteit, kwantiteit, tijd, ruimte, getal, in verband met elkaar te definiëren.

Kwaliteit en kwantiteit

De „species-individual structure" kan men zo expliciteren dat de „vorm" een ander woord is voor het principe van determinatie waardoor b.v. waterstof *verschilt* van zuurstof, ijzer van koper, een mens van dieren en planten. Als we dan met ARISTOTELES „materia prima" noemen, dat wat tegenover de vorm staat als „te determineren", en dat dus uit zich zelf geen determinatie bezit („quod est neque quid, neque quale, neque quantum, neque quidquam eorum quibus ens determinari potest"), dan is de stof dat wat in alle dingen terugkomt, dat dus waardoor de dingen niet van elkaar verschillen, of nog, dat waardoor de toepassing mogelijk wordt van het inductieprincipe. De onderlinge tegenstelling van deze twee noties, die wel de kern is van het Aristotelisch hylemorphisme, ligt bijna onmiddellijk ten grondslag aan een tegenstelling van dezelfde aard in de kwaliteit en de kwantiteit.

De kwaliteit is *het verschil zelf*, dat waardoor een substantie niet een andere is, zoals b.v., zegt ARISTOTELES (*Metaph.*, Δ, 14, 1020 a 34), een mens o.m. verschilt van een paard doordat hij twee voeten heeft terwijl het paard er vier heeft. De kwaliteit is dan *de manier waarop* wij de vorm *kennen*. Daartegenover is de kwantiteit de manier waarop wij de onbepaaldheid van de materie kennen, d.i. op de een of de andere wijze rationeel maken ; daarom veronderstelt de kwantiteit altijd een element van gelijkheid, een element dat ons toelaat zonder belangrijke vergissing een ding met een ander te verwarren. Dit is een zeer fundamentele reden waarom het niet mogelijk is appels met peren samen te tellen, en waarom het meten een *vergelijken* is van grootheden. „Il ne suffit pas, zegt BERGSON zeer juist, de dire que le nombre est une collection d'unités ; il faut ajouter que ces unités sont *identiques* entre elles, ou du moins qu'on les suppose identiques dès qu'on les compte. Sans doute on comptera les moutons d'un troupeau et l'on dira qu'il y en a cinquante, bien qu'ils se distinguent les uns des autres et que le berger les reconnaisse sans peine ; mais c'est que l'on convient alors de négliger leurs différences individuelles pour ne tenir compte que de leur fonction commune. Nous dirons donc que l'idée de nombre implique

---

[2]) In Auguste GRÉGOIRE, *Leçons de philosophie des sciences expérimentales*, Namur, 1950, dat door zijn auteur onafgewerkt nagelaten werd, heeft G. ISAYE als besluit een hoofdstuk geschreven dat op een scherpe wijze deze reflexieve analyse op het inductieprincipe uitwerkt, blz. 196 vv.

l'intuition simple d'une multiplicité de parties ou d'unités, absolument semblables les unes aux autres" (*Les données immédiates de la conscience,* p. 58). Wanneer we de pure materie beschouwen, die in al het materiële terug te vinden is, dan zullen we het meest reden hebben om het verschil te verwaarlozen, want de pure materie bezit geen determinatie.

Om dan het hylemorphisme op een consequente wijze toe te passen, moeten we aannemen dat we de vorm — het principe dat bepaling geeft — in de mens zo duidelijk terugvinden, dat de mens in staat is om *zichzelf* te bepalen (in de vrije handeling): hij vormt een eenheid in een zo concrete zin van het woord dat hij zich van deze eenheid bewust is; deze vorm is echter minder duidelijk terug te vinden in de andere wezens, en des te minder duidelijk naarmate we afdalen naar de lagere vormen van zijn, d.w.z. die in hun verschijning minder complexiteit vertonen. Uit het voorgaande moet dan volgen dat dit ook zo is voor de kwaliteit, in de ruime zin van dit woord die ook buiten de natuurphilosophie gebruikelijk is, nl. de waarde van de dingen. Deze kwaliteiten zijn bij de mens deugden, begaafdheden, vermogens, die moeilijk zonder al te grote ontaarding kunnen omgezet worden in kwantitatieve formules; hiervoor is de gedeeltelijke mislukking van de experimentele psychologie een bewijs geweest. Beschouwt men echter meer uitsluitend de uitwendige hoedanigheden (die we dan ook met de andere wezens gemeenschappelijk hebben), nl. de sedert DESCARTES en LOCKE zogenaamde „qualitates secundariae", dan zal de kwantitatieve weergave ervan veel gemakkelijker zijn. Iedereen weet dat deze weergave tot de beginproblemen behoort van de physica en de scheikunde. Dit is de reden waarom de mathesis zo belangrijk is als hulpwetenschap voor de physica, en minder belangrijk wordt naarmate de wetenschap zich beslister beweegt in de richting van de „Geisteswissenschaft". Het object van de mathesis — de kwantitatieve relaties — is immers een door onze geest gevormde synthese *van de veelheid* in het materiële, veelheid waarvan we des te duidelijker de terugslag gevoelen naarmate we ons verwijderen van het geestelijke.

De tijd en de ruimte

Deze kwantitatieve relaties blijven echter een synthese gevormd door de *geest,* en dit is de reden waarom we de veelheid van de materie — die zelf geen vorm heeft — synthetiserèn onder vorm *ofwel van ruimte ofwel van tijd.* De veelheid krijgt de vorm van ruimte wanneer we, om ze rationeel te maken, haar de structuur geven van het beeld of van de voorstelling; ze krijgt daarentegen de vorm van tijd wanneer de synthese opgevat wordt zonder beeld als een groei, zoals de irreversibele ontwikkeling van ons leven. Dit laatste is trouwens de manier waarop de natuurlijke getallen ontstaan: ze blijven groeien bij de eenheid als kern zoals een rollende sneeuwbal blijft toenemen.

De tijd en de ruimte hebben daarom zonderlinge eigenschappen, waarvoor men de verklaring te vergeefs in de physica en zelfs in de logica

zoeken zou. Waarom is de tijd irreversibel? Waarom is de ruimte onbeweeglijk, oneindig uitgebreid, alles doordringend? In de „perfecte mathematische tijd" van NEWTON moet iedere minuut gelijk zijn aan zijn voorganger (anders gaat het horloge slecht) en iedere seconde gelijk aan de voorgaande seconde. De tijd is inderdaad een synthese van het homogene. Waarom komt dan de eerste minuut *vóór* de tweede? Of waarom onderscheiden we de eerste als „verleden" van de tweede als „toekomstig"? Het antwoord moet worden gezocht niet in het object tijd, maar in de vorm van de synthese, d.i. in de manier waarop het object tot stand komt. Hetzelfde zullen we moeten zeggen voor de eigenschappen van de ruimte.

De irreversibiliteit van de tijd

Men heeft in de physica wel geprobeerd voor de verklaring van de irreversibiliteit te verwijzen naar de Tweede Wet van de Thermodynamica: men observeert nl. dat de entropie (de niet meer technisch bruikbare energie in de wereld of de toestanden van evenwicht) voortdurend blijft toenemen; dit wil met andere woorden zeggen dat de differentiëring, waardoor de wereld een structuur had, onvermijdelijk uiteenvalt in wanorde, en wel omdat de wetten van het toeval de gebeurtenissen in de wereld onvermijdelijk sturen naar een toestand van grotere wanorde. Is deze overgang naar grotere wanorde onherstelbaar, irreversibel? Geen physicus zal er vandaag aan twijfelen, ofschoon er een paar tamelijk moeilijk te weerleggen paradoxen (van LOSCHMIDT nl. en van ZERMELO) bestaan tegen deze bewering: volgens de mechanica immers zouden alle toestandsveranderingen moeten kunnen worden omgekeerd, zoals de bewegingen van de ideale slinger; en beschouwt men de physische wetten als een statistisch resultaat van het toeval, dan bestaat er geen doorslaande reden om niet eens in de toekomst de oorspronkelijke toestand terug te vinden, wanneer men het geduld zou hebben lang genoeg te wachten. We hebben niet de bedoeling deze paradoxen hier uit te werken, en hebben ze zelfs gemakkelijkheidshalve niet uitgedrukt in hun precieze vorm. Want het is voor ons opzet al voldoende even te bedenken hoe onvermijdelijk de notie „bruikbare energie" verbonden is met het menselijk subject dat deze energie verbruikt; het is ook niet mogelijk te weten wat wanorde is zonder voorop te stellen wat orde is. Daarom kan men zeggen — ofschoon dit alles een langere uiteenzetting zou vergen — dat de irreversibiliteit vóór alles moet gezocht worden in de manier waarop het bewustzijn de veelheid in de wereld tot een synthese maakt, d.i. bij voorbeeld de minuten bij elkaar telt; dit bij elkaar tellen gaat in het subject samen met de bewuste beleving van de opeenvolging verleden-toekomst. Men kan evident in de mens zowel als in de andere wezens aspecten terugvinden van reversibiliteit, die zullen gehoorzamen aan de wetten van de mechanica; deze aspecten worden bijna een trouwe weergave van wat het ding is, naarmate het ding in zijn totaliteit of gestalte minder zijn delen transcendeert.

De onbeweeglijkheid van de ruimte

In het onderzoek van de notie „plaats" (die hij definiëert als „de eerste en onbeweeglijke grens van het omgevend lichaam", „terminus primus et immobilis rei continentis") legt ARISTOTELES er sterk de nadruk op dat een onontbeerlijk element van deze notie de onbeweeglijkheid is. De plaats van een schip in stromend water wordt niet voldoende aangeduid door de verhouding van het schip met het water omdat dit water zelf in beweging is (*Phys.*, IV, 4, 212 a 18). A. VAN MELSEN erkent dat deze notie onbeweeglijkheid een moeilijk punt is in de commentaar van de Aristotelische definitie. „Laat ons eerst onderzoeken, zo schrijft hij (blz. 155) waarom de onbeweeglijkheid belangrijk is. Wanneer een lichaam beweegt dan bekleedt het achtereenvolgens verschillende plaatsen, zodat, strikt gesproken, de plaats niet beweegt met het lichaam, daar de plaats niet inhaerent is aan het lichaam. De plaats is buiten het lichaam en in het extensum dat aan dit lichaam raakt. De realiteit van de plaats ligt daarom in de dimensies van het omgevend extensum. Vandaar is het geheel juist te zeggen, in verband met een lichaam dat in een zekere plaats is, dat de plaats van dat lichaam onbeweeglijk is. Dit wil enkel zeggen dat de plaats niet beweegt met het lichaam waarvan het de plaats is, omdat de plaats geen deel is van dat lichaam. Niettegenstaande dit alles moeten we zeggen, — omdat de plaats niets anders is dan een zeker deel van het omgevend extensum, dat zelf een physische entiteit is, — dat geen plaats per definitionem onbeweeglijk is in een absolute zin. Want van een physische entiteit veronderstelt men doorgaans niet dat ze onbeweeglijk is".

Tot zover de auteur. Hij zou dus blijkbaar in de definitie van ARISTOTELES het woord „immobile" willen schrappen, althans met de absolute betekenis die de wijsgeer daaraan geeft. En hier zijn redenen voor, als we bedenken dat ARISTOTELES bij deze notie „onbeweeglijkheid" dacht aan de totaliteit van de wereld, gecentreerd rond de absoluut vaststaande aarde. Sedert de „Copernicaanse revolutie" moeten de physici echter bekennen dat de studie van de verplaatsingen volgens de mechanica ons niet toelaat iets vaststaands in het heelal te ontdekken. Men heeft een tijdlang gedacht dit vaststaande medium (of extensum) te moeten plaatsen in een onbeweeglijke „aether": experimenten gedaan op de snelheid van het licht zouden dan moeten uitmaken b.v. hoe snel de aarde zich verplaatst tegenover deze vaststaande aether. Deze experimenten waren zo vernuftig uitgedacht en zo zorgvuldig voorbereid dat ze de physicus in staat moesten stellen een snelheid te observeren van minstens 3 km per sec. Maar hoe zorgvuldig men ook de uren van de dag en de dagen van het jaar afwisselde, om rekening te houden met alle eventualiteiten, er was geen proefneming die het verwachte resultaat opleverde: het licht gedroeg zich alsof de aarde in de aether stilstond. Men moest hieruit wel het redelijk besluit trekken dat de absoluut vaststaande aether een veronderstelling is die niet bewezen is met experimenten uit de physica. Dit was de reden waarom een physische entiteit normaal in beweging gedacht wordt.

Maar geldt deze reden ook om uit de beschrijving van de notie ,,plaats" het element ,,onbeweeglijkheid" weg te laten? Dit is, dunkt ons, ingaan tegen het gebruik, en men zal toegeven dat de notie ,,plaats" een van de meeste gebruikte noties is. En dan blijft te verklaren waarom we de plaats toch denken als onbeweeglijk. Het antwoord van de auteur, nl. dat de plaats geen deel is van het bewegend lichaam is, lijkt o.i. niet voldoende. Wanneer alle lichamen bewegen, moet men zich immers afvragen, tot welk omgevend extensum de plaats dan nog behoort, en of dit extensum nog een physische entiteit is. Het antwoord moet o.i. gezocht worden in dezelfde richting als de verklaring voor de irreversibiliteit van de tijd: de plaats als onbeweeglijk is niet een physische entiteit, maar is een eigenschap van het bewustzijn, dat zich onafhankelijk weet van het lichaam dat in de ruimte beweegt. Dit is de reden waarom de Grieken dachten dat de aarde stillag, of waarom in het electromagnetisme tot aan LORENTZ stilzwijgend verondersteld werd dat de aether, de drager van de lichtgolven, stilstond; waarom, in één woord, ieder denkend subject dat zich met zijn omgevende ruimte beweegt volgens een zg. eenparige, rechtlijnige beweging eenvoudig denkt dat het zelf stilstaat, omdat het toch geen middel bezit om te weten of de bewegingen, die het ziet, schijnbewegingen zijn dan wel echte. Er bestaat voor dit punt geen verschil tussen het niet bewegen van de kajuit in een schip en dat van mijn kamer. Ieder ,,hic et nunc" is aldus in de grond een terugbrengen van de veelheid in de dingen naar de haar transcenderende eenheid van mijn bewustzijn; dit is de reden waarom ik me zelf met mijn lichaam denk als centrum van de wereld.

Dat de ruimte voorgesteld wordt als oneindig en alles doordringend is op dezelfde wijze te verklaren: de ruimte is oneindig omdat het denken van het subject onaf is; ze doordringt alles omdat ons denken ,,quodammodo omnia" is.

De absolute gelijktijdigheid

De moeilijkheden, die een physicus dwingen een vaststaand medium te verwerpen omdat geen experiment toelaat het te ontdekken, gelden met dezelfde kracht tegen de absolute gelijktijdigheid. Het verloop van de tijd zou op een absolute wijze (los van ieder menselijk subject) verdeeld worden in verleden en toekomst, indien er een absoluut ,,nunc" bestond. A. VAN MELSEN zegt hierover dat de transformatieformules van LORENTZ (dit zijn de formules die toelaten de beweging te berekenen van een lichaam tegenover een stelsel dat zelf beweegt en waarin ik me bevind) een absolute gelijktijdigheid veronderstellen. Dit lijkt ons niet overtuigend. Het is waar dat, om de snelheid van een beweging te meten tegenover een andere beweging, verondersteld moet worden dat één van de twee bewegingen, ofwel een derde, genomen wordt als maatstaf. In de beperkte relativiteitstheorie, b.v., is dit de constante snelheid van het licht, die men moest veronderstellen om de boven vernoemde experimenten van MICHELSON te verklaren. Dit betekent o.i. niet dat men terecht komt in een absolute gelijktijdigheid,

want men heeft *arbitrair* deze beweging als maatstaf gekozen, zoals men arbitrair de meter als maatstaf kiest voor het vergelijken van lengten. Eens deze maatstaf gekozen, kan men de transformatieformules toepassen. Hiermee bedoelen we natuurlijk niet dat de snelheid van het licht een arbitraire factor zou zijn in de physica; wel dat de uitdrukking van deze constante onder vorm van snelheid (zulk een verplaatsing op zulk een eenheid van tijd) een arbitrair element invoert in deze uitdrukking, en dat daardoor juist het absolute van de gelijktijdigheid uitgesloten wordt.

De moeilijkheden van de relativiteitstheorie tegen de absolute gelijktijdigheid waren trouwens, methodologisch gezien, overbodig voor een metaphysicus om tot hetzelfde besluit te komen. Wanneer de materie, als principe van de pure veelheid, het onbepaalde is, dan kan de synthese van deze veelheid (of deze synthese nu tijd zij of ruimte) geen absoluut element bevatten, tenzij omdat het absoluut bestaan van de synthetiserende geest in dit onbepaalde geprojecteerd wordt. Het aanduiden van een moment („nunc") waarnaar ik de veelheid van verleden en toekomst refereer, en het aanduiden van een punt („hic") waarnaar ik de veelheid van de ruimtelijke dimensies refereer, zijn niets anders dan dit projecteren; hierdoor wordt de „tijd" „opeenvolging" en wordt de „ruimte" „plaats".

Het indeterminisme

Uit de onbepaaldheid en het zonder-betekenis-zijn van de pure materie blijkt ook, geloven we, hoe belangrijk de richting is welke de physica heeft ingeslagen sedert de quantenmechanica. Is het opvatten van de gebeurtenissen als dingen die alleen statistisch te voorzien zijn, iets anders dan het erkennen dat de onbepaalde veelheid als zodanig een intrinsiek en constituerend element vormt in de physische wereld? Om duidelijker te maken wat we met deze vraag bedoelen, moeten we even terugkeren naar de wijze waarop A. VAN MELSEN het indeterminisme bespreekt.

„Indeterminisme" is een dubbelzinnige notie omdat ze een negatie bevat. Deze negatie kan betekenen dat het handelend wezen zijn handeling *zelf* bepaalt en dus niet uitsluitend van buiten uit bepaald wordt, door interactie met de omgeving. Dit is een eigenschap die bij uitstek toekomt aan de vrije handeling van de mens, maar die men in een verminderde vorm (zonder dat ze daar nog moreel vrij is) ook enigszins moet terugvinden in elk wezen dat min of meer substantie kan worden genoemd. Dit aspect van de activiteit is juist het element realiteit dat niet door de physica kan worden bestudeerd, noch door een experimentele wetenschap in het algemeen, omdat het bij definitie niet behoort tot de omgeving en dus niet in een experiment kan gemeten worden. Maar de negatie „indeterminisme" kan ook betekenen — ofschoon dit gebruik wellicht minder gelukkig is — dat de handeling, ook de interactie tussen de wezens, door niets meer bepaald wordt, omdat we staan voor het irrationele van de veelheid zelf. De duidelijkste voorbeelden hiervan zijn de beginexperimenten die ten grondslag liggen aan de probabiliteits- of frequentieleer: het muntstuk moet op één zijde terecht

komen, maar wanneer het goed gemaakt is, *heb ik geen reden* om te voorspellen dat deze zijde kruis zal zijn; de dobbelsteen zal op één zijde blijven liggen, maar *er is geen reden* waarom deze zijde precies een zes zou zijn. Met dit onbepaald zijn of dit „ontbreken van oorzakelijkheid" als grondslag kunnen dan mathematische beschouwingen gemaakt worden over de frequentie van deze eenvoudige gebeurtenissen bij een menigvuldige herhaling. Deze frequentie zal in grote lijnen de structuur bewaren van het oorspronkelijk te voorzien experiment, d.i. $^1/_2$ voor de kruiszijde van het muntstuk, $^1/_6$ voor de zijde 1 op de dobbelsteen. Dit wil zeggen, dat bij honderd keer werpen, ik ongeveer vijftig keer kruis zal werpen, en 16 à 17 keer 1 hebben op mijn dobbelsteen. Deze breuken zullen echter des te nauwkeuriger gerealiseerd worden (en ook in globo even nauwkeurig voorspeld) naarmate het aantal gebeurtenissen groter wordt; de statistiek wordt een exacte wetenschap wanneer men te doen heeft met zeer grote getallen.

Het indeterminisme van de laatste soort is dan evenmin als het eerste een absoluut beletsel voor het tot stand komen van een experimentele wetenschap; op voorwaarde dat de gebeurtenissen, waarvan men de eigenschappen meet, bestaan uit een groot aantal elementen. Dit verklaart waarom het macrophysische (waarvan de waarneming altijd een overzicht is van milliarden microphysische gebeurtenissen) zeer exact kan worden gemeten en geformuleerd.

Betekent het aannemen van dit soort indeterminisme (als „ontbreken van oorzakelijkheid") in de microphysica, dat de causaliteit een verouderde notie geworden is? Men hoort dit bezwaar nog al eens van uit philosophisch standpunt, en wel het meest van scholastiek gerichte auteurs. O.i. zou dit bezwaar het minst van uit deze hoek moeten komen, en bewijst dit eens te meer hoe moeilijk het is voor een philosoof een physicus te begrijpen en omgekeerd. Niemand beweert immers dat de onzekerheid over sommige microphysische gbeurtenissen een totale onwetendheid is: de onzekerheidsrelatie van HEISENBERG b.v. is zeer nauwkeurig afgebakend (en kan mathematisch geformuleerd worden): „het is niet mogelijk te zelfdertijd exact de plaats van een intraätomair stofdeeltje te bepalen en zijn snelheid; bepaalt men de plaats, dan is de snelheid onzeker, bepaalt men de snelheid dan is de plaats onzeker". De microphysicus bekent dus ongeveer dat hij voor een gebeurtenis staat, waarvan hij het verloop slechts kan voorspellen zoals de kansspeler zijn mogelijkheid om te winnen kan voorspellen; deze voorspelling is in bepaalde mate onzeker, maar — en dit mag men niet vergeten — in een zeer *bepaalde* mate, afhangend nl. van de structuur die de gebeurtenis, niettegenstaande haar onzekerheid, toch heeft: $^1/_2$ voor degene die op kruis gewed heeft, $^1/_6$ voor hem die de zijde 1 van de dobbelsteen gekozen heeft. Er wordt alleen gezegd dat we bij deze onzekerheidsrelaties stoten op een principiële *beperking* van de voorspelling, die tot vóór de microphysica de trots was van de exacte wetenschappen. Een nauwkeurige voorspelling en beschrijving (en vandaar een verklaring „per causas") is immers alleen mogelijk daar waar inderdaad een structuur (een eenheidsgevende vorm) aanwezig is. Nu beweren vooraanstaande

theoretici van de physica, dat in de gebeurtenissen waar men rekening moet houden met de onzekerheidsrelaties, deze vorm niet meer aanwezig is, en dat we op deze wijze een eindresultaat verkrijgen van het physisch onderzoek : met dezelfde methode kan men niet meer verder. Men staat bij deze relaties als het ware voor de structuurloze veelheid. Dit is dus een philosophische verklaring voor een natuurgebeuren, die sterk gelijkt op het hylemorphisme : de gebeurtenis bestaat uit structuur én ontbreken van structuur, uit vorm en stof.

Het gevaarlijke van deze philosophische verklaring is, dat ze zo maar een physische hypothese vertaalt in philosophische termen ; de lezer zal zich herinneren, dat VAN MELSEN met recht in geheel zijn boek waarschuwt tegen dat gevaar. Toch moeten we bekennen dat het geval van het „indeterminisme" ons voor een andere situatie stelt, dan wanneer men b.v. in de 19e eeuw de massa gelijk stelde met de materie, en daardoor aanleiding gaf tot belangrijke vergissingen. Wanneer een physicus zich indeterminist noemt, doet hij een uitspraak, die niet uitsluitend het object geldt zoals dit het geval was voor het verband tussen „materie" en „massa" ; een indeterminist erkent dat de onmogelijkheid om sommige microphysische gegevens tot exacte formules te herleiden principieel is, omdat ze een reële relatie uitdrukt tussen de eigenschappen van de wereld en *onze mogelijkheden om deze te formuleren*. Dit is eerder een philosophische reflexie dan een gewone physische hypothese ; het is een beschouwing over onze kennis. Een dergelijke reflexie wordt ook geëxpliciteerd in het hylemorphisme, waar de veelheid (als materia prima) optreedt als een intrinsiek en constituerend deel van onze kennis en van de wereld ; ze is nl. dat element dat nooit als zodanig door de rede zal kunnen gevat worden.

We moeten zo toegeven dat de onzekerheidsrelatie de physici herinnerd heeft aan een waarheid, die ze ook anders en met minder moeite hadden kunnen vinden, en die ze in een mechanicistische of al te rationalistische natuurphilosophie voor lange tijd uit het oog hadden verloren. Maar het blijft o.i. toch gewaagd om juist voor dit geval te spreken van een principiële onmogelijkheid. Hiermee zal de schrijver wellicht geheel akkoord gaan. De critiek die we gaven op enkele punten van *The Philosophy of Nature* was trouwens bedoeld als een poging, om met hem telkens weer te herhalen dat de z.g. philosophische gevolgen van de wetenschap niet bestaan (blz. 245); want deze gevolgen kunnen alleen gegrond zijn op een verkeerd begrijpen van bepaalde termen en op een verwarring tussen de wetenschap zelf en de philosophische achtergrond tegenover welke iedere wetenschapsman zijn wetenschap projecteert.

Leuven M. DE TOLLENAERE, S.J.

SUMMARY

During the last half century the evolution of physics and mathematics has so continually been shifting about the borders of science and philosophy, that even in the field of the philosophy of nature revolutionary alterations have had to be made. Those needs have occasioned an abundant and unsurveyable literature on the value of arithmetical and logical axioms, on the relativity of time and space, on determinism in nature. On the scholastic side, this literature was scarce and mostly effete. Therefore it is a pleasure to mention the appearance of *The Philosophy of Nature* by A. VAN MELSEN. The author clearly draws the distinction between the formal objects (objecta formalia) of the Philosophy of Nature and Science : both of them study material being ; with that end in view however the Philosophy of Nature uses the method of metaphysics, viz. an intellectual analysis which shows the inevitability of philosophical judgments.

Through this method, the author attains the traditional scholastic theses about the hylomorphic composition of material being, the significance of quantity (time, space, motion) and of quality, and finally approaches the difficulties of the quantum-theory as related to determinism. — We think the author's method would have been carried through even more consistently if he had deduced, from the relation of matter (as the principle of equality) to form (as the principle of differentiation), the relation of quantity (equality) to quality (differentiation itself). From the very nature of matter derives also the relativity of motion in time and space ; and perhaps even the elements of ,,indeterminism'' which the theoreticians of the quantum-mechanics want to derive from the ,,uncertainty-relations'' of Heisenberg.

PSYCHOLOGISCHE KRONIEK
PUBLICATIES VAN EN OVER C. G. JUNG

Carl Gustav JUNG wordt op 26 Juli a.s. tachtig jaar. Niettegenstaande deze hoge ouderdom werkt hij nog onvermoeid voort aan zijn publicaties. Want JUNG is ontegenzeggelijk een man die veel geluk heeft gehad. Na veertig jaar noeste en gestage arbeid op psychotherapeutisch gebied, heeft hij, nu tien jaar geleden, de praktijk vaarwel gezegd. Toch nam hij dit besluit niet om in een zalig nietsdoen van zijn verworven roem te genieten. Hij zag zich weliswaar genoodzaakt zijn werkdag van zestien uur tot twaalf uur terug te brengen — zoals hij er zich, voor enkele jaren, half ernstig half glimlachend over beklaagde bij zijn vrienden. Niettemin was het hem mogelijk van 1944 tot 1954 zes werken van 500 blz. of meer te publiceren en evenveel kortere werken van een 200 blz., naast zijn vele artikelen, bijdragen en voordrachten [1].

Hoogst zelden heeft een wetenschapsman het voorrecht, na een welgevulde en succesvolle carrière, met klare geest en critische blik zijn hele oeuvre aldus te overschouwen en aan de hand van zijn volgroeid inzicht en zijn beproefde ervaring er de *finishing touch* aan te geven.

Het laatste werk van JUNGs hand, *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* laat duidelijk zijn werkwijze in zijn nieuwste geschriften uitkomen. Het biedt den lezer de omgewerkte tekst van zes voordrachten gehouden op de *Eranos-Tagungen,* waaraan JUNG trouw zijn medewerking verleende. Nu echter zijn ze meestal sterk uitgebreid, met uitzondering van de studie getiteld *Theoretische Ueberlegungen zum Wesen des Psychischen,* waaraan slechts een uitvoerig naschrift werd toegevoegd. Deze laatste bijdrage is ongetwijfeld de meest markante van theoretisch standpunt uit, evenals de studie over *Der philosophische Baum* de meest belangwekkende is voor de psychotherapeutische praktijk. In zijn *Theoretische Ueberlegungen* is het JUNG te doen een eigen afbakening te vinden van het psychische vanuit een louter empirisch standpunt, d.w.z. uitsluitend uitgaande van de psychologische observaties. Daarbij wil hij breken met de gewoonte die in de psychologie bepalingen overhevelt, die ontleend zijn aan de „philosophische of rationele

---

[1]) Ziehier de lijst van deze werken: *Psychologie und Alchemie,* 1944, 696 blz. — *Symbolik des Geistes,* 1948, 500 blz. — *Gestaltungen des Unbewussten,* 1950, 616 blz. — *Aion,* 1951, 561 blz. — *Symbole der Wandlung,* 1952, 821 blz. — *Von den Wurzeln des Bewusstseins,* 1954, 681 blz. — *Aufsätze zur Zeitgeschichte,* 1946, 147 blz. — *Die Psychologie der Uebertragung,* 1946, 283 blz. — *Psychologie und Erziehung,* 1946, 203 blz. — *Ueber psychische Energetik und das Wesen der Träume,* 1948, 311 blz. — *Antwort auf Hiob,* 1952, 169 blz. — *Naturklärung und Psyche,* 1952, 169 blz.

Al deze werken verschenen bij Rascher te Zürich.

psychologie" (p. 499). Al valt het resultaat nogal mager uit, toch moeten we bedenken dat het hier gaat om een eerste poging het psychische te vatten zonder beroep te doen op buiten-psychologische gegevens, hetzij van philosophische of van biologische aard. Toch wil JUNG ook hier geen enkel a priori stellen door bij voorbaat ieder contact tussen het psychische en het physische uit te sluiten. Geen wonder dat JUNG, in zulk een lastige en ingewikkelde probleemstelling, niet met één slag een totaal bevredigend antwoord kan geven. *Der philosophische Baum* is een buitengewoon boeiende bijdrage. Het commentaar, dat de 32 mooi gekozen reproducties van tekeningen vergezelt, is zeer sober gehouden. Juist daarom is het zo overtuigend en laat het de gegevens ten volle voor zichzelf spreken. In deze studie komt nog het best naar voren hoe JUNG zijn inzichten, die hij als het ware intuïtief ontdekte, langzamerhand uitdiepte door ze te toetsen aan een immer groeiend aantal observaties. Deze werkwijze pleit voor zijn echt empirisch-wetenschappelijk zoeken.

De geleidelijke uitdieping van zijn inzichten, heeft JUNG slechts kunnen doorvoeren dank zij zijn jarenrijke carrière. Toch is dit niet het enige geluk dat hem te beurt viel. Hij heeft ook trouwe vrienden gevonden die, overtuigd van het belang en de waarde van zijn werk, zich inspannen om het bekend te maken buiten de grenzen van het Duitse spraakgebied. Zo verschijnen voor het ogenblik een aantal mooie vertalingen in het Frans onder de leiding van Dr R. CAHEN (gepubliceerd door de Librairie de l'Université, Georg et Cie, te Genève) en de schitterende serie der *Complete Works* in het Engels (gepubliceerd door Routledge te Londen en de Pantheon Books te New York).

Dr CAHEN's opzet is vrij eenvoudig. De beste en de belangrijkste werken kiest hij uit ter publicatie. Zo kwamen van de pers: *Types psychologiques* (1950), *Psychologie de l'Inconscient* (1951) en, onlangs nog, *Métamorphoses de l'âme et ses symboles* (1953). Dit laatste boek is uiterst interessant omdat het eigenlijk geen nieuw werk is. Het werd, onder de titel *Symbole der Wandlung*, voor het eerst in het Duits gepubliceerd in het jaar 1952, maar is de omwerking van JUNGs eerste omvangrijke studie, die het licht zag in 1912 onder de titel *Wandlungen und Symbole der Libido* (in het Frans vertaald *Métamorphoses et symboles de la libido*). Al werden vele bladzijden totaal omgewerkt, sommige passussen geschrapt en enkele andere ingevoegd, toch blijft het op de voet de eerste tekst volgen. En dikwijls treffen we juist daar de meest betekenisvolle wijzigingen aan. We signaleren slechts één gevalletje ter illustratie. In de eerste uitgave zegt JUNG dat men achter (*derrière, hinter*) de symbolen een verborgen betekenis moet zoeken. In de omgewerkte tekst van 1952 daarentegen staat er dat men die betekenis in hen (*en elles, in ihnen*) moet ontwaren [2]). Deze verandering van voorzetsel is de enige die werd aangebracht in de overigens ongewijzigde zin. Toch is ze juist daarom zo veelzeggend. Waar JUNG in de jaren 1910, onder de druk

---

[2]) Cfr. *Wandlungen und Symbole der Libido*, S. 7 — *Métamorphoses et symboles de la libido*, p. 5. — *Symbole der Wandlung*, S. 5 — *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, p. 52.

van FREUD en meer nog van het overheersend associationisme, de symbolen zag als een afschermend beeld of een misleidend masker, is hij nu tot een synthetiser inzicht gekomen dat het symbool opvat als de openbaring van het verborgene dat niet alleen schuil gaat maar zich ook ten toon spreidt in het symbool. Deze kleine wijziging verraadt de hele evolutie die JUNGS opvattingen hebben doorgemaakt en zonder dewelke het onmogelijk is zijn ware idee te vatten. De uitgave van 1952, die reeds in haar tekst zovele verhelderingen aanbrengt, heeft ook nog door het bijna kwistig rondgestrooide illustratie-materiaal sterk aan betekenis gewonnen. Driehonderd afbeeldingen, met grote kennis van zake gekozen door Dr J. JACOBI, JUNGS medewerkster, staven door hun eigen bewijskracht JUNGS inzicht, dat alle produkten waar het onbewuste in meespeelt — hetzij dromen of visioenen, toelichtingen voor alchimistische traktaten of mystieke werken, figuurtjes uit de folklore of voorstellingen uit de mythologie — dezelfde motieven op treffend gelijkende manier uitbeelden. Als dusdanig is dit werk buitengewoon leerrijk en een studie ervan, die de tekst vergelijkt met de uitgave van 1912, openbaart aan de aandachtige lezer heel het brede verschil dat er ligt tussen JUNGS opvattingen van 1912 en 1952. Al is de Franse tekst dan ook soms wat stroef — nimmer is hij onjuist, zoals de Franse vertaling der eerste uitgave — toch blijft hij een belangrijke bijdrage voor de verbreiding der analytische psychologie in het Franse taalgebied, waar de geest van DESCARTES, naar het eigen getuigenis van JUNG, hem niet bijster vriendelijk bejegende.

Het onthaal dat JUNG te beurt valt in Engeland is zeker heel wat sympathieker. De groots opgevatte uitgave van de *Complete Works* is dan ook nog handiger en bruikbaarder dan de Franse reeks. Onder de auspiciën van de Bollingen-Foundation, wordt voor de integrale vertaling van alle geschriften van JUNG gezorgd. De hele uitgave zal een twintigtal delen omvatten. Tot nog toe verschenen er een drietal: *Psychology and Alchemy* (1953), *Two Essays on analytical Psychology* (1953) en *The Practice of Psychotherapy* (1954). Niet alleen de keurige verzorging en de vlotte vertaling zijn opmerkelijk, maar meer nog de accuratesse waarmee de door JUNG omgewerkte stukken naast of achter elkaar worden geplaatst. Dit veronderstelt natuurlijk een delikaat schiftingswerk dat de uitgevers met succes hebben doorgevoerd.

Dat niet iedereen met JUNG akkoord gaat is best te begrijpen. Wel valt het te betreuren dat in een wetenschappelijk debat zovele passies meespreken als het geval is bij Edw. GLOVER. Uit zijn werk, dat in de titel zelf een dilemma stelt *Freud or Jung?*, blijkt duidelijk dat hij goed op de hoogte is van JUNGS publicaties. Dat hij diens stellingen afwijst, mag men hem niet euvel duiden. Jammer genoeg is zijn betoog zo bitsig en zo scherp aanvallend, dat hij misschien wel zijn doel zal bereiken, doch niet zonder zijn tegenstander JUNG te krenken en te grieven. De bedoeling waarmee dit boek werd geschreven — nl. de JUNG-vogue in Engeland, zowel binnen als buiten de psychologische kringen tegen te gaan — maakt het erg begrijpelijk dat er een Franse vertaling van werd opgenomen in de *Bibliothèque de Psychanalyse*, die de meest orthodoxe richting in de Franse psychanalyse ver-

tegenwoordigt [3]. Toch betreuren wij het dat het Franse publiek juist in zulk een partijdige studie JUNG zal benaderen. Vlot en luchtig geschreven, accentueert het dermate JUNGS zwakheden — in het bijzonder zijn vage woordenrijkheid en zijn weinig scherpe bepalingen — dat het een geheel vertekend beeld oproept waarin de rijkdom van JUNGS inzichten en zijn synthetische opvattingen volledig worden miskend.

Men kan daarom slechts hopen dat de beide grote vertalingen in het Frans en in het Engels in het huidige ritme verder mogen verschijnen, zodat eenieder die interesse voelt voor de grote Zwitserse therapeut in een rechtstreeks contact met hem zich zou kunnen verrijken aan zijn ideeën en inzichten die op vele punten baanbrekend zijn. Meteen zal het dan mogelijk zijn de juiste kritiek uit te brengen op een wetenschappelijk werk dat uiteraard onaf is en vatbaar blijft voor aanvullingen.

Leuven R. HOSTIE, S.J.

---

[3]) Edward GLOVER, *Freud ou Jung?* (Tr. Lucy JONES), Paris, Presses universitaires de France, (*Bibliothèque de psychanalyse et de psychologie clinique*), 1954, 159 pp.

DE „THERESIAANSE SPIRITUALITEIT" VOLGENS ANDRÉ COMBES[1])

Een eigenaardig boek, een merkwaardig boek, een eerlijk boek, een vinnig boek, een polemisch boek met hier en daar nauw verholen ironie en sarcasme, een strijdbaar boek, waarin niet minder dan drie Pausen, met name Benedictus XV, Pius XI en Pius XII zo niet knock out geslagen, dan toch in een minimum van tijd buiten gevecht worden gesteld. En niet alleen zij ; want wat de „enfance spirituelle" betreft verwerpt hij de mening van „tout le monde" (zie blz. 219) waarbij men met een verwijzing naar zijn eigen vroegere publicaties hemzelf ook nog zou kunnen rekenen.

André COMBES is een scherpzinnig geleerde, een onvermoeibaar historisch vorser, een bekwaam theoloog, een meer dan gewoon kenner van ascese en mystiek, een specialist van de begaafde Parijse kanselier Jan Gerson en niet minder van de kleine Theresia van Lisieux.

Na zijn reeds talrijke vroegere werken over de zo algemeen bekende en beminde heilige zag men in hoopvolle verwachting van hem een althans bij benadering compleet heiligenleven van de kleine Theresia tegemoet. Helaas zijn we hierin teleur gesteld. Toch zijn we hem in niet geringe mate dankbaar voor dit jongste werk van zijn scherp vernuft en zijn veelzijdige, hoewel wat gejaagde, productiviteit.

Na een korte biographie zoekt hij naar de grote wetten der spiritualiteit, die Theresia's leven en leer beheersen en hij meent ook aldus zijn vooropgezet doel voldoende te bereiken (zie blz. 18 v.). Achtereenvolgens vermeldt hij :

1e. „Le propre de l'amour", waarin hij tal van opvattingen over de geestelijke kindsheid afwijst om deze vervolgens als vrucht van Theresia's liefde tot God te signaleren.

2e. de hoogste wet van actie is de liefde, die afdaalt om zich dan meer en meer met Jesus te verenigen in de contemplatie, die tevens de hoogste actie is.

3e. de wet van de geestelijke aantrekking is : steeds Jesus Christus als centrum van attractie te beschouwen.

4e. de wet voor onze betrekkingen met God is Jesus te beminnen, zijn eigen „niet" te erkennen en altijd klein te blijven.

---

1) André COMBES, *Sainte Thérèse de Lisieux et sa Mission. Les grandes lois de la Spiritualité Thérésienne,* Paris-Bruxelles, Editions universitaires, 1954, 14 x 19, 266 blz.

5e. de wet van de apostolische zending is de activiteit van de contemplatieve en zich in het lijden met Jesus uit zuivere liefde te verenigen, ja in het hart van de Kerk de liefde te zijn.

6e. de wet der zaligheid is de trouw aan het Evangelie en een licht en gaaf resoneren met de trillingen van Jesus' liefdehart om daardoor de zielen naar Gods liefdehart te voeren. De eeuwigheidsgedachte moet ons kortstondig aardse leven geheel bezielen en beheersen. Ons leven moet geheel bovennatuurlijk zijn.

Dan volgen twee magistraal opgezette conferenties op 19 en 20 November 1953 te Weenen over Theresia en haar zending gegeven terwijl een toespraak, op 30 September 1947 bij gelegenheid van de vijftigste verjaardag van Theresia's dood in de kapel van den Carmel te Lisieux gehouden, deze vrij omvangrijke en diepe synthese afsluit.

Waar de schrijver zich tot taak heeft gesteld het bekende gezegde van Pius X, ,,dat Theresia van Lisieux de grootste heilige van onzen modernen tijd is", volgens zijn persoonlijk sterk geprononceerde historische methode te demonstreren, is deze bij uitstek deskundige in de Theresiaanse literatuur ongetwijfeld ten volle geslaagd. Doorgaans zal de welwillende lezer zijn groots opgezette themata met instemming volgen en meestal van harte onderschrijven en toejuichen.

Intussen is dit exposé volgens A. C. zelf slechts een benadering van de gecompliceerde werkelijkheid en van den zo diepen afgrond van Theresia's ziel. Zijn wetenschappelijke eerlijkheid en bescheidenheid verbieden hem dan ook dit resultaat als definitief te beschouwen. En stellig is hij te goed theoloog om tal van zijn uitspraken voor onfeilbaar te houden. En aangezien het A. C. alleen om de waarheid te doen is, die hij zo nodig met kracht tegen wie dan ook wil verdedigen, kan hij het den censor niet euvel duiden, dat deze als belangstellende toeschouwer bij het tournooi er op let of de regels van het spel voldoende zijn in acht genomen. Daaruit ontspruiten enkele kritische opmerkingen:

1a. Terecht wordt krachtens een waarlijk betrouwbare historische methode (zie blz. 41 en 220) de eis gesteld bij Theresia leven en leer niet te scheiden en alle gegevens te benutten en deze in de concrete omstandigheden van plaats en tijd en omgeving te interpreteren, wil men niet een phantasiebeeld of de schijn voor de werkelijkheid laten doorgaan.

Nu is het echter toch niet aan twijfel onderhevig dat A. C. zich bij zijn onderzoek tot de geschreven bronnen heeft beperkt. Praktisch wordt de traditie verwaarloosd. Bevat dan het oordeel van ooggetuigen en huisgenoten geen goed en kostbaar materiaal om de objectieve waarheid vast te leggen, terwijl A. C. dit weinig of niet heeft benut? Is niet de waarheid het meest gebaat en het best te benaderen door de convergentie van alle gegevens? Zodat de eis alle gegevens te benutten zich ook tegen A. C. zelf keert.

b. Is de onderstelling, dat de vooruitgang in de volmaaktheid tot in onderdelen, ook bij Theresia, volgens de chronologische volgorde verloopt volstrekt juist? Ook A. C. zondigt overigens wel eens tegen zijn ijzeren wet van de chronologie (zie b.v. blz. 28 en 75).

c. Herhaaldelijk ontmoet men extreme uitdrukkingen als: het is van het allerhoogste belang; bij Theresia mag men niets verkleinen; en dergelijke gezegden. Verraadt zulks niet een ietwat gevaarlijke tendens Theresia tot de hoogst mogelijke heiligheid zonder meer te willen verheffen? Strookt deze idealisering wel met een goed verantwoorde historische methode? A. C. zal toch wel niet willen ontkennen, dat ook in de toekomst de H. Geest naar goddelijk plan werkzaam zal blijven om de volgzame zielen door zijn genade meer en meer naar Jesus' voorbeeld, ons aller werkelijk bestaande en onovertrefbare ideaal, om te vormen.

d. Ontsnapt A. C. zelf bij zijn historisch onderzoek wel aan de coëfficient van subjectiviteit, waaraan — zie blz. 224 en 222 — eenieder onderhevig is? Steunt zijn oordeel soms niet te zeer op slechts enkele te sterk gefixeerde en geïsoleerde gegevens?

2. Wat *het geestelijk kindschap* aangaat kan A. C. zich niet met de opvatting van anderen verenigen (zie blz. 43, 44, 48, 60, 178, 195, 219). Met verontwaardiging wijst hij de verklaring af als zou die uitdrukking bij Theresia de banale verhouding van den mens tot God als van een kind tot zijn Vader aanduiden. Dat kindschap spruit voort uit de liefde tot God (zie blz. 62 en 73) en het is uiteraard een deelgenootschap in het natuurlijke kindschap van Jesus Christus t.o.v. God den Vader.

Dit laatste zal iedere exegeet of theoloog wel gaarne beamen. Maar daarmee is *dit causaal verband* nog niet als Theresia's leer uit haar eigen geschriften geverifieerd. En dit stelde de auteur zich toch tot taak. Is zulks niet een beetje „hineininterpretieren"?

Overigens constateert de lezer van Theresia's geschriften talloze malen haar spontane vlucht van de natuur naar de hogere realiteit van de bovennatuur. En het kindschap valt toch zeker niet op als een uitzondering op dezen regel.

3. De hierboven genoemde lessen en wetten steunen volgens A. C. op twee fundamenten; uit twee wortels ontvangen ze haar voedsel n.l. uit de liefde tot Jesus en de juiste notie van God, die Liefde is. In een treffende passage — van blz. 234 tot 248 — toont de schrijver deze samenhang duidelijk aan. Dit is apologie van uitmuntende kwaliteit.

4. Met volle instemming citeert C. de kleine Theresia, waar deze God vraagt Zelf haar heiligheid te zijn (zie blz. 128, 130, 131); zelf door den H. Geest te beminnen (blz. 150) en de liefde te zijn in het hart van de Kerk (blz. 32).

Zijn deze uitdrukkingen theologisch wel geheel juist? De canonisatie van een heilige betekent nog niet, dat elke daad of uiting van die heilige medegecanoniseerd is. Onze eigen heiligheid is met Gods heiligheid zeer nauw verbonden maar ze is met deze toch niet identiek. Onze liefde is alomvattend maar ze is niet de H. Geest, de zelfstandige Liefde. De liefde in het hart van het mystieke Lichaam van Christus is de H. Geest met Wien we in apostolische liefde verbonden zijn.

5. Volgens A. C. verstaat Theresia door de liefde een uiteraard af-

dalende, zich vernederende liefde (zie blz. 69 en passim); een liefde, die afdaalt tot het minste en vooral het meest erbarmelijke en zondige opzoekt. Is, vraag ik me af, die opvatting wel juist? Is dit gezegde van Theresia wel zo volstrekt en algemeen te verstaan? Bedoelt daarmee Theresia niet *de barmhartige liefde* van God, onzen Vader, die het kleine niet minacht en ook deernis heeft met onze ellende en zondigheid? De interne liefde van den Drieënen God is oneindig groot en laat geen afdaling toe. In zijn barmhartige liefde zendt de Vader zijn eigen Zoon om het zondige mensdom te verlossen en naarmate wij onszelf verloochenen, ons meer en meer van onszelf ontdoen, zal Gods vrijgevige liefde de aldus vrijgekomen ruimte met zijn bovennatuurlijke gaven vullen. Door het eigen ik te verlaten kunnen wij Gods liefde ongehinderd en trouw beantwoorden.

6. Is C.'s interpretatie over het geestelijk kindschap, over de kleine weg en de mogelijkheid Theresia daarin na te volgen wel juist (zie blz. 217-228 etc.)? Zo ja, dan zou immers slechts een uiterst geringe élite daartoe geroepen zijn, terwijl Theresia zelf met Gods hulp toch een menigte zielen daartoe in staat acht (zie blz. 175).

In verband met C.'s idealiserende opvatting over Theresia's leven en leer dringt zich hierbij de volgende gedachtengang op:

Als C. gelijk heeft dan heeft Theresia zich vergist. Maar als Theresia zich heeft vergist heeft C. het mis.

Neen, Theresia's navolging is niet practisch onmogelijk en met Gods genade niet zo uiterst moeilijk voor mensen van goeden wil. Ze vraagt de beoefening van de Theresiaanse heiligheid, die bestaat in een gesteltenis des harten, waardoor men zich nederig en klein, in het bewustzijn van eigen zwakheid maar met een groot, ja stoutmoedig vertrouwen werpt in de armen van God, onzen goeden Vader. Voor oprechte kinderliefde is dit program niet praktisch onuitvoerbaar.

De liefde tot de waarheid, de eerbied voor de kleine Theresia en de hoogachting voor A. COMBES suggereerden deze kritische maar welwillende opmerkingen bij lezing en herlezing van dit prikkelende en ongewoon interessante boek.

Maastricht P. PLOUMEN, S.J.

BOEKBESPREKINGEN

EXEGESE

Curt Kuhl, *Die Entstehung des Alten Testaments,* (*Sammlung Dalp,* n. 26), Bern, A. Francke, 1953, 11 x 18, 408 blz., geb. 10.80 Zw. frs.

Deze in Protestantse zin populariserende inleiding op het OT als literatuur, stelt op een aanschouwelijke wijze de resultaten voor van de huidige wetenschap. Na een eerste hoofdstuk over het gezag van het OT (de vraag naar de typologie), de geschiedenis der OT-ische kritiek, de overlevering en de letterkundige eigen aard van het OT, onderzoekt de auteur de drie afdelingen van de kanon: de Wet (de vier bronnen), de Profeten („vroegere" en „latere") en de Schriften. In een aanhangsel worden ook de deutero-canonische („apokriefe") passages in het kort behandeld. Een chronologische tafel, en een namen- en zakenregister, samen met de overvloedige (vaak biographische) noten, verhogen de bruikbaarheid van deze Inleiding ook voor de technisch geschoolde lezers.

De auteur is zeer goed op de hoogte van de moderne problematiek; sympathiek is zijn bescheidenheid, die het hypothetisch karakter van veel opinies niet loochent (325). Bij zijn poging om het OT als literatuur te begrijpen, wijst hij er op dat hedentendage heel wat minder belang gehecht wordt als vroeger aan de authenticiteitskwesties: men is er zich van bewust geworden dat de gewijde boeken een lange voor- en ... nageschiedenis moeten gehad hebben. Wellicht is de auteur wat al te vrij wanneer hij onderstelt dat de teksten nogal willekeurig gewijzigd werden in de loop van de tijd (bijv. voor Eccl 3, 17; blz. 288; of voor Par., 165). Een doorlopend vooroordeel anathematiseert de *Heilsweissagung* als post-exilisch (222; 225; 231). Terwijl vastgehouden wordt aan de uniciteit van J (niet een „school" maar een auteur: 79) of E (84), vervalt Trito-Isaias in veel brokstukken (196), en Is 40-55 in 49 spreuken (193). De inspiratie der hagiografen (liever dan van hun schriften) terugvoeren op de *Aufklärung* is onverantwoord (16). Dat de echte profetie altijd *Unheilsprophetie* is kan niet aanvaard worden, tenzij men elke voorspelling uitsluit (171; cfr 90 en 93 voor Deut). De tegenstelling individueel-collectivistisch (bijv. 2 Sam 7, 23-24, blz. 141; of in verband met de Lijdende Dienaar: 195) is zeker niet antiek.

Enkele detail-opinies doen vreemd aan. Het boek Ruth wordt niet geciteerd in het NT (37), maar toch vermeld in Mt 1, 5. Bewijst Is 29, 12 dat „de grote massa" niet kon lezen? (43) Moet gans Ex 15 in de tijd van Josias geplaatst worden, omdat er, in één enkel vers, sprake is van de tempel (101)? Dat de „geheime zalving" van Saül of David geen „gevolgen" zou gehad hebben, is niet overeen te brengen met de echte zin van de term *nâgîd* (135). Is Ez 16 oorspronkelijk een „liefdelied"? (212). Wijst Is 66 op de datum 330 (197)? De waarde der *Vulgata* moet nader geschakeerd worden (347). — Storend is de verwijzing van Schleiermacher (1768-1834) naar het begin der 18de eeuw (18), of de titel „La poésie culturelle" i.p.v. cultuelle (379, n. 11), of de schrijfwijze *hissen* voor *tussen* (383 n. 33).

J. De Fraine

Margaret T. Monro, *Thinking about Genesis,* London, Longmans, Green and Co, 1953, 12.5 x 19, XI + 221 blz., geb. 11/.

Als vrucht van een jarenlange bezinning op de Schrift en een veertienjarig verblijf in het Oosten, biedt schrijfster ons deze inleiding op het Oude Testament en in het bijzonder op het boek Genesis. Allerlei problemen worden er in behandeld: moeilijkheden die spontaan opkomen bij het bijbellezen — anthropomorphistische godsvoorstelling, aanstotelijkheid van sommige passages, primitieve opvatting van Israël over het hiernamaals — en problemen die worden opgeroepen door de moderne wetenschap zoals het auteurschap van Mozes, schepping en evolutie. In al deze kwesties wil dit boek opheldering brengen, mede met de bedoeling de (Engelse) katholieken in staat te stellen met andersdenkenden een vruchtbaar gesprek te voeren. — De taak die schrijfster op zich nam was wellicht te veelomvattend om altijd met evenveel succes te worden volbracht. Het deel over de praehistorie (Gen. 1-11) is nogal zwak uitgevallen: een massa kwesties worden er in aangeraakt, wat de klaarheid van het betoog niet ten goede komt; vele daarvan worden met een vluchtige, soms onbevredigende of onjuiste oplossing afgehandeld. Een ander bezwaar betreft het voorgestane standpunt met betrekking tot de auteurskwestie. Wel ontwapent schrijfster enigszins de kritiek waar zij verklaart een „interim position" in te nemen (blz. XXIII): voor een vulga-

risatie van de meer vooruitstrevende ideeën onder het Engelse publiek acht zij de tijd nog niet rijp, en conservatisme lijkt haar verkieslijker dan een overijlde publicatie van nog niet vaststaande stellingen (blz. XXVI). Dit conservatisme kan echter wel wat overdreven zijn, en het stemt wrevelig dat al de zwakke punten van de documenten-theorie scherp in het licht worden gesteld, terwijl de definitieve aanwinsten er van gewoon worden geïgnoreerd.

Gelukkig bevat het boek ook een aantal bladzijden die het lezen overwaard zijn, en zelfs degenen die al lang met de Schrift zijn vertrouwd, nog zullen verrassen. Met een diepe, eenvoudige geloofszin en met haar Engels gezond verstand en rake zeggingskracht weet de schrijfster ons ontvankelijk te maken voor al het menselijk-genietbare in het boek Genesis en voor de blijvende goddelijke boodschap die het bevat. L. Geijsels

Dominic J. Unger, *The First Gospel, Genesis 3, 15,* (*Franciscan Inst. Publ. Theol. Ser.*, n. 3), St. Bonaventura, N.Y., The Franciscan Institute, en Leuven, Nauwelaerts, 1954, 15.5 x 22.5, XI + 363 blz.

Men kan zich bezwaarlijk een merkwaardiger voorbeeld indenken van foutieve methode dan deze lang-uitgesponnen en rijk-gedocumenteerde monographie over het Proto-evangelie. In Gen. 3, 15 ziet de auteur een „letterlijke, uitsluitende en eigenlijke" (VIII) profetie over Maria in al haar voorrechten : Onbevlekte Ontvangenis, genadevolheid en bevestiging in genade, Tenhemelopneming, medeverlossing, geestelijk moederschap, en koninginneschap (294-322). Om de exegetische vraag op te lossen (de auteur zoekt naar de verklaring van de letter, en sluit elke typische of „vollere" Mariale zin uit), lijkt het ons methodologisch verkeerd het onderzoek te beginnen bij de Pauselijke documenten, waarin zeer zelden de zuiver exegetische vraag gesteld wordt. De auteur zelf geeft toe dat „de Paus geen exegese maakt van het Proto-evangelie" (75) of niet zegt „in welke zin Gen. 3, 15 mariaal is" (80). Als men de tekst neemt, zoals hij geïnspireerd is, d.w.z. zoals hij onder Gods zeer persoonlijke en tijdgebonden inwerking tot stand kwam, spreekt hij wel van een overwinning op de Bekoorder (niet expliciet „de Satan", zoals S. zonder aarzeling aanneemt : 3 : 9 : 25 : 26), maar niet van een algehele onzondigbaarheid (260 ; 275) of van een onbevlekte ontvangenis (259), die evident Eva zou uitsluiten (125 ; 150 ; 251 ; 255). In de grond ziet S. Gen. 3, 15 niet als *geïnspireerde* tekst (d.i. als een in mensentaal geïncarneerd Godswoord) maar als een absoluut, onvoorwaardelijk orakel, dat God „openbaart" aan een volkomen passieve hagiograaf (314). Gedreven door deze overtuiging (dit verkeerd inzicht in de inspiratie) schuift S. zonder plichtplegingen de contekst van kant (waar „de vrouw" altijd Eva is), en kan hij eventueel de maagdelijke geboorte terugvinden (93 ; 111 ; 153 ; 256 : er is immers geen sprake van een mannelijk „zaad"), en uit de onbevlektheid van Maria al haar andere voorrechten afleiden. De „theologische" beschouwing (263 ; 287) heeft aldus geen moeite om verder te voeren dan de oorspronkelijk door God, bij het inspiratief ontstaan van de tekst, bedoelde betekenis. — Naast dit fundamenteel tekort, zou kunnen gewezen worden op een massa onaanvaardbare Schriftuurverklaringen. Is. 7, 14 mag zeker niet zonder meer vertaald worden door „Maagd" (3 ; 163 ; 245). Apoc. 12 is niet „ongetwijfeld", zonder de minste schakering, „mariaal" (229). Gal. 4, 4 slaat niet op de maagdelijke geboorte (296). Niemand neemt aan dat Jer. 31, 22 (vulgaat nog wel !) op dezelfde maagdelijke geboorte betrekking heeft (257). Het rabbinisme van Gal. 3, 16 kan geen licht werpen op de „genuine scriptural sense" (226) van Gen. 3, 15 (248). Ten slotte biedt dit boek wel heel wat interessante gegevens ; doch, wie van oordeel is dat het Proto-evangelie in een zekere zin „de hele Schrift, gans het O. en N.T. bevat" (323), bewijst beslist te veel. En, qui nimis probat, nihil probat ! J. De Fraine

Hans-Joachim Kraus, *Gottesdienst in Israel, Studien zur Geschichte des Laubhüttenfestes*, München, Chr. Kaiser, 1954, 15 x 22.5, 132 blz., ing. DM 8.25.

Deze inhoudrijke monographie over het Loofhuttenfeest stelt enkele zeer interessante nieuwe hypothesen (17 ; 55 ; 57 ; 59 ; 68) op aangaande de plaats van het feest in de ontwikkeling van de officiële „amphiktyonische" cultus (17). De inleiding wijst op het werk van Wellhausen in dit domein, en op de nieuwe verworvenheden van de wetenschap daaromtrent. Volgens Wellhausen bestaan er drie chronologisch op elkaar volgende feestkalenders in Israël, de jehovistische (JE), de deuteronomistische (D) en de priesterlijke (P) ; deze drie kalenders vertonen een voortschrijdende *Denaturierung* van het oorspronkelijk agrarisch feest. Sinds Wellhausen werden nieuwe inzichten verkregen in de twaalf-stammen-amphiktyonie, in de historische contekst van Israël, in de traditie omtrent de oude cultus, enz.

De auteur ontdekt in Lev 23, 39-44 (P) het spoor van een oud nomadisch „tent-feest" (cfr Ex 33, 7-11 J): de openbaringstent (Num 2, 17 ; 3, 38) was immers het middelpunt van de „kultische" kampordening in de woestijn (28 ; 31). De herinnering aan de woestijntijd werd vernieuwd in een cultus-gebeuren, waarschijnlijk te Beerseba (33 ; 34 : cfr Amos

5, 5). — In Dt 31, 9-13 ziet K. een „archaïsche" (41 : wegens het „jaar van de kwijtschelding") aanduiding omtrent een tweede Israëlietisch feest, dat nl. der vernieuwing van het verbond: in Sichem (54-55) werd dit feest gevierd door de herdenking van de Sinaitraditie (heel het boek Deut zou een cultuslibretto zijn, waarvan de formules aan Mozes in de mond gelegd werden : 126). In verband met dit tweede feest, dat er vooral op berekend was om Israël te reinigen van „andere goden" (Gen 35 ; Jos 24, 15 ; Deut 27, 3), wijst K. op de functie van de zogenaamde „Bundesmittler" : Moses, Josuë, de Rechters (64), de priester Jojada (84), Samuël (65), de koning Josias (89 ; 113), ja zelfs de *Ebed Jahwe* (117). — Een derde feest houdt verband met de Davidische dynastie (71): dit „Zionsfest" (119), waarin de „Davidsbund" herdacht werd, moest altijd in overeenstemming gebracht worden met de „Sinai-bund" van het tweede feest : dit is de zin van de „hervormingen" van koningen als Asa, Joas, Ezechias, Josias (84-85 ; 90). Naast dit hoofdthema onderzoekt K. nog tal van andere problemen, in verband bijv. met het Noord-israëlietische herfstfeest (93), met de Verzoeningsritus van Lev 16 (95), met het Troonbestijgingsfeest van S. Mowinckel (100), met de functie der profeten (de koning, die normaal *Bundesmittler* is, vervangen als „charismatische Rechtsprecher" : 114-6), met het verschil van de cultus-opvatting in Israël en buiten Israël (in Mesopotamië, Egypte, en Ras-Shamra : 123-27).

De auteur is zich bewust van het hypothetisch karakter van zijn drie feest-cyclussen (119). Inderdaad moet de aandacht op de waarde van de cultus getrokken worden als stichting van een verbonds-verhouding (50); zeer juist is ook de nadruk op het historisch element van die cultus (ook als er „mythologische" trekken zijn waar te nemen : 125). Belangrijk is eveneens Kraus' rehabilitatie van „deuteronomische" teksten (65 ; 81), zijn afwijzing van Mowinckel (97 ; 51, n. 95), zijn herwaardering van het „nomadisch ideaal" als cultusexponent (32-33). Doch deze uitstekende hoedanigheden van zijn studie mogen ons de ogen niet doen sluiten voor de smalle basis waarop veel beweringen zijn gegrondvest, bijv. in verband met het profetisme als „charismatische Aktualisierung des Gottesrechts" (116), of in verband met het „niet-sacrale koningschap van Saül" (69) of met het Noord-Israëlietische koningschap als op „gott-gewollte Revolutionen" (Alt) gebaseerd (93), of met een Noord-israëlietische stiercultus in Num 23, 21 (105).

J. De Fraine

Dr J. VAN DER PLOEG O.P., *Prediker,* uit de grondtekst vertaald en uitgelegd, (*De Boeken van het Oude Testament,* VIII/ii), Roermond-Maaseik, Romen en Zonen, 1953, 17.5 x 25.5, 71 blz., ing. per intekening 45 B. frs, los 50 B. frs.

Deze uitstekende Prediker-commentaar opent met een degelijke inleiding, waarin o.m. de eenheid van auteur verdedigd wordt als methodische vooropzetting (10). Enkele passussen werden ingelast door de epilogist, die van de eigenlijke schrijver te onderscheiden is (13). De commentator huldigt de zeer behartenswaardige principen dat er van dit boek geen schema is aan te geven (14), dat de persoonlijkheid van de schrijver wel onbekend zal dienen te blijven (15), en dat de Massoretentekst zoveel mogelijk moet bewaard blijven (24, ad 2, 1). Zou het, in verband met deze laatste overtuiging, niet goed geweest zijn de in de vertaling met '. . .' aangegeven tekstverbeteringen ook eens samen te plaatsen ? Met nadruk wordt de aandacht gevestigd op het verschil dat er bestaat tusen Eccl en sommige Epicuristische teksten uit Mesopotamië (58). Tot slot enkele vragen. Zou er, wat eventuele Griekse invloed betreft, geen gewag moeten gemaakt worden van de cynische *diatribê* (16)? Kan men Lc 7, 41 niet vertalen „omdat *blijkt* (eerder dan „omdat") dat ze veel liefheeft, moet men wel besluiten tot het feit dat haar veel vergeven werd" (24)? Wil Gen 3 de „algemene zondigheid" verklaren, en niet veeleer het algemene levensleed (50)? Is het katachretische *milleᵉfânâw* niet te sterk vertaald door „zijn Aanschijn" (31)? Kan men voor Eccl 2, 1 niet wijzen op het parallelisme : „wijn drinken . . . en toch wijs zijn ; dwaasheid nastreven . . . en toch willen komen tot inzicht" (25)? Is er op blz. 67 sprake van de „vrouw des huizes en de hare*n*" ofwel van de „hare*m*" ?

J. De Fraine

L. CERFAUX, J. COPPENS, R. DE LANGHE enz., *L'Attente du Messie,* (*Recherches Bibliques*), Brugge, Desclée de Brouwer, 1953, 14.5 x 22, 188 blz., ing. 150 B. frs.

Vier professoren en drie oud-studenten van de theologische Faculteit der Leuvense *Alma Mater* behandelen in dit boek negen onderwerpen die min of meer verband houden met het Messianisme : voor het OT de opinies van Mowinckel en Engnell, en de Emmanuel-profetie, en voor het NT Jesus' koninklijk messianisme, de wonderen van het vierde Evangelie, de nabije voorbereiding in het late Jodendom, de christologie van Sint Paulus (volgens het recente werk van Cerfaux), naast enkele beschouwingen over de Joodse achtergrond van het NT. Ofschoon deze opstellen reeds grotendeels werden voorgebracht op de Leuvense *Bijbelse Dagen* van 1952, vormen ze toch niet het volledig verslag van die bijeenkomst :

wij betreuren evenzeer als de uitgevers dat de lezingen van de twee Nijmeegse Schriftprofessoren niet konden worden opgenomen. — Elke gevormde lezer zal onmiddellijk accoord gaan om de degelijkheid en de wetenschappelijkheid van dit verzamelwerk te erkennen. De recensent mag zich evenwel enkele bemerkingen veroorloven. Hoe kan er sprake zijn van een „letterlijke Schriftzin", waarvan de hagiograaf „zich geen rekenschap geeft" (22, n. 3)? Heel wat gelukkiger schijnt ons de formule van p. 150: Sint Paulus heeft de Oud-testamentische teksten „verrijkt" met een „vollere zin", die „vaak geheel nieuw" is. — In verband met de term *Entmythologisierung* moet opgemerkt worden dat er (althans bij de schepper ervan, R. Bultmann) geen sprake is van een „ontlediging van de inhoud" (29) maar van een „verklaring" der mythen; de formule „de *Hofstil* entmythologisieren" (32) lijkt ons om die reden eveneens onaanvaardbaar. Voor de *Myth and Ritual*-school is de naam van S. H. Hooke meer representatief dan die van R. Aubrey Johnson (32). — De Dienaar van Jahweh is ongetwijfeld meer dan een „literarische hypostase van het davidisch messianisme" (37). — Men kan de vervulling der Emmanuel-profetie bezwaarlijk afhankelijk maken van Achaz' geloof (49, n. 2); want dan verliest men uit het oog dat die profetie een dubbel aspect vertoont, van onvoorwaardelijke trouw aan Gods zijde, en van eventuele ontrouw aan de zijde van „Davids huis" (vgl. de profetie van Natan). Het Aramese *yomahra* kan o.i. niet vertaald worden „de dag die *achterna* komt"; men moet, zo menen wij, eerder denken aan de wortel *mhr* „morgen" dan aan *'hr* „achter" (171). J. De Fraine

A. Raymond GEORGE, *Communion with God in the New Testament*, London, The Epworth Press, 1953, 14.5 x 22.5, XXII + 274 blz., geb. 25/.

Het boek van A. R. George is een voorbeeld van accurate en eerbiedige studie van de bronnen van de christelijke godsdienst. In een inleidend hoofdstuk wordt de pas afgesneden aan misverstand en dubbelzinnigheid door de heldere ontleding van begrippen als mystiek, éénwording, omgang en gemeenschap. De tweeledige indeling van de vroomheid volgens Heiler wordt op fijnzinnige wijze tot een drieledige herleid: de eerste die neigt naar absorptie in God en identificatie met God, de tweede waarin de gemeenschap met God zich realiseert in de omgang met Hem, in een IK-GIJ relatie en de derde waar de aandacht vooral gaat naar afstand en scheiding van God, uitgedrukt in de begrippen zonde en redding. In de volgende hoofdstukken worden dan de verschillende lagen van de christelijke bronnen afzonderlijk onder de loupe genomen. Na de synoptici de primitieve Kerk vóór Paulus begon te preken, dan de Paulinische schriften, de brieven van Johannes en ten slotte de overige bronnen van het Nieuwe Testament. In een besluit van een dertigtal bladzijden wordt alles wat onderweg ontdekt werd nog eens overzichtelijk samengebracht. De nieuw-testamentische vroomheid kan herleid worden tot wat wij het tweede type van vroomheid noemden. Bij de synoptici komen elementen voor die neigen naar het derde type, terwijl de schriften van Paulus en Johannes eerder gaan in de richting van het eerste type zonder nochtans te vallen in de absorptie in — en identificatie met God waarin de heidense godsdienstigheid zo licht vervalt.

A. Fimmers

C. H. DODD, *New Testament Studies*, Manchester, M. University Press, 1953, 14.5 x 22, VIII + 182 blz., geb. 16/.

Deze laatste jaren heeft C. H. Dodd meer en meer bekendheid verworven als een van de beste exegeten van het N.T. in het Engels taalgebied. Na zijn groot werk over Sint Jan, dat onlangs verscheen, bundelt hij hier nu een reeks artikelen, die hij sinds 1932 in verschillende tijdschriften had gepubliceerd (vooral in *Exp. Times en Bull. of the J. Ryl. Library*). De drie eerste hebben betrekking op het zo actueel probleem van het praeliterair stadium van de evangelies: The Framework of the Gospel, A new Gospel (over Pap. Egerton 2), Matthew and Paul. In de eerste studie, wellicht de interessantste van heel de bundel, onderzoekt S. de stelling van K. L. Schmidt, dat nl. het kader van Mc louter redactioneel zou zijn. Dit vindt hij met recht te radicaal, en tracht te bewijzen, door een ontleding van de summaria uit het tweede evangelie, dat niet alleen de afzonderlijke pericopen maar ook de grote lijnen van de schikking uit de traditie komen. Het is interessant te noteren dat de recente commentaar van Taylor ongeveer tot dezelfde conclusie is gekomen (steunende trouwens op dit artikel van Dodd). — Verder komen twee suggestieve essay's over: The Mind of Paul; in het tweede toont hij, tegen de opinie van velen in, dat er een zekere evolutie in Paulus' theologie moet aanvaard worden: het keerpunt is te zoeken omstreeks de tijd van 2 Cor. De drie laatste studies handelen over: Natural law in the NT, The Communion of Saints, Eternal Life. — Ook als men het niet overal met S. eens kan zijn, leest men hem altijd met vrucht, omdat hij persoonlijk denkt en inzicht geeft in de teksten.

I. de la Potterie

Hans CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit, Studien zur Theologie des Lukas,* (*Beiträge z. hist. Theol.* N. 17), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1954, 16.5 x 24.5, VIII + 210 blz., ing. DM 20.60.

Lucas wordt gewoonlijk beschouwd als de meest historische onder de vier evangelisten. Doch in welke zin? H. C. heeft in deze suggestieve en persoonlijke studie onderzocht welke bedoelingen Lucas moet gehad hebben bij het schrijven van het derde evangelie en van de Handelingen, en probeert hieruit de hoofdelementen terug te vinden van zijn theologie. Hierom alleen reeds is zijn boek zo interessant omdat, voor zover wij weten, er nog geen werk bestond dat Lucas' theologische opvattingen in zijn twee geschriften zo grondig bestudeerde. Dit is de stelling van de schrijver: Lucas verschilt sterk van de twee andere synoptici, hij heeft de persoon en de prediking van Jezus gezien in een nieuw perspectief; de gedachte dat de parousie nabij is maakt plaats voor een grootse visie over de heilsgeschiedenis in drie perioden: de tijd van Israël, de tijd van Jezus en de tijd van de Kerk. Jezus staat werkelijk in het midden der tijden, terwijl de eschatologische phase teruggeweken is in een verre toekomst. In een eerste deel wordt de geographische compositie van Lucas bestudeerd. Wat hier over de Doper gezegd wordt is scherp gezien, doch wellicht overdreven: Lucas zou een duidelijke scheiding maken tussen de Jordaan, het domein van Johannes, en het domein van Jezus, Galilaea en Judaea; voor de andere synoptici is Johannes nog de voorloper, terwijl hij bij Lc. niet als voorloper van Jezus wordt voorgesteld, doch als de laatste der propheten (Lc. 16, 16). Daar steekt veel waars in: de bedrijvigheid van Jezus wordt in het derde evangelie veel meer gescheiden van die van Johannes (cfr nog dit teken: Lc. spreekt niet van „begin" bij gelegenheid van het ministerie van de Doper, zoals Marcus 1, 1, doch enkel bij de aanvang van Jezus' openbaar leven, 3, 23); nochtans kan men niet zeggen dat het idee van de voorloper bij hem geëlimineerd is (85): cfr Lc. 3, 4-9; 7, 27, en het parallelisme tussen Johannes en Jezus in de twee eerste hoofdstukken. Dit laatste beschouwt S. natuurlijk als een contradictie van Lucas (148); is het niet eerder een teken dat hij zelf in zijn theorie te ver is gegaan? De ontleding van het geographisch kader van het evangelie bevat vele kostbare opmerkingen, bv. dat bij de blijde intocht in Jeruzalem de melding van de stad opzettelijk vermeden wordt (62), en alleen van de tempel wordt gesproken, om de theologische interpretatie van de grote reis nog te versterken. Doch kan men zeggen dat het meer, de berg, de vlakte bij Lc. theologische motieven geworden zijn (32-34; 58), dat het moeilijke vers 17, 11 zou bewijzen dat Lc. de aardrijkskunde van Palestina weinig kent, en zich Judaea voorstelt als grenzend aan Galilaea (56) of niet weet dat Jericho in het Jordaandal ligt (11; 58)? Hier blijkt dat S. zijn theorie te systematisch doorvoert. Hij schijnt te veronderstellen dat afwijkingen van Lc. t.o.v. zijn bronnen (Mc. of Q.) altijd een theologische betekenis moeten hebben. Ze kunnen ook verklaard worden door zijn literaire smaak, of door zijn zin voor aanpassing aan nieuwe lezers.

Het tweede deel onderzoekt de eschatologie bij Lucas: er heeft zich bij hem een verschuiving van de eschatologische tijd voorgedaan. Twee eschatologische begrippen worden hier ontleed: *thlipsis* en *metanoia*. Het eerste (alleen nog in de Hand.) heeft geen eschatologische betekenis meer; nochtans moet opgemerkt worden dat Lc. 3, 23 in de plaats daarvan *anagkè* gebruikt, dat zeker eschatologisch is. Over dat punt van de eschatologie van het derde evangelie zijn de opinies trouwens verdeeld (cfr Cerfaux, art. Luc, in DBS, col. 588). De feiten die S. aanbrengt schijnen er inderdaad op te wijzen dat Lucas het tegenwoordig aspect van de eschatologische tijd minder heeft onderlijnd; doch zou men mogen zeggen dat hij het helemaal heeft uitgeschakeld?

In de drie volgende delen ontwikkelt S. zijn interpretatie van Lucas' heilshistorische opvatting: III, Gott und die Heilsgeschichte; IV, Die Mitte der Geschichte; V, Der Mensch und das Heil (Die Kirche). Al vinden we deze bladzijden minder interessant dan de vorige, toch staan er ook hier waardevolle opmerkingen; sommige daarvan zijn niet bewezen of moeten genuanceerd worden. De heilsgeschiedenis bij Lc., zegt S., wortelt ten slotte in Gods heilsplan, wat ook reeds blijkt uit het vocabularium (*boulè, horidzô*) (130). De betekenis van de Hemelvaart in het begin der Handelingen wordt zeer goed aangegeven (175-180), doch we kunnen moeilijk aannemen, dat Lc. aan politieke apologetica zou gedaan hebben tegenover het Romeinse rijk. Uit dit alles zal gebleken zijn dat dit werk echt verrijkend is en verfrissend werkt op de geest; doch het moet critisch gelezen worden. Het lijkt ons een van de belangrijkste studies te zijn die we hebben over de heilshistorische opvatting van de H. Lucas (In de bibliographie zochten we tevergeefs de artikelen van Feuillet over de eschatologie van de synoptici, RB, 1948-50, en het werk van L. Girard, L'évangile des voyages de Jésus, Paris, 1951).

I. de la Potterie

Prof. D. Dr Wilhelm Staehlin, *Das Johanneische Denken, Eine Einführung in die Eigenart des vierten Evangeliums,* (*Glaube und Lehre*), Witten, Luther-Verlag, 1954, 14 x 20.5, 56 blz., ing. DM 2.85.

Zelden hebben wij een studie gelezen die een zo juist en zo diep inzicht geeft in de Johanneïsche denktrant en theologie. Het vierde evangelie wordt hier terecht genoemd het grootste bijbelse voorbeeld van het symbolisch denken. Het is een ononderbroken meditatie op het oermysterie van Christus' openbaring ; daardoor juist worden de gebeurtenissen tot teken en symbool. Wellicht overdrijft S. hier of daar, b.v. wanneer hij de plaatsbepaling van 6, 25 vertaalt door „von jenseits" (13), of 1, 1 (bij God) interpreteert als „auf Gott hin" (25. 28-29). Doch dit zijn maar een paar details. S. toont zeer goed dat het vierde evangelie zich afspeelt op een dubbel plan : de voorgrond van de gebeurtenissen en de achtergrond van de Goddelijke heilsfeiten. Hij is er in geslaagd de voornaamste aspecten van een echt Johanneïsche theologie weer te geven. Daarom wordt dit boekje ten zeerste aanbevolen aan al wie Johannes' evangelie van binnen uit wil leren begrijpen.

I. de la Potterie

SYSTEMATISCHE THEOLOGIE

Werkgenootschap van katholieke theologen in Nederland, Jaarboek 1954, Voordrachten en discussies, Hilversum, Gooi en Sticht, 188 blz., f 7,40.

In dit jaarboek zijn opgenomen de voordrachten en discussies, in de laatste helft van het jaar 1952 en in het jaar 1953 door het Werkgenootschap gehouden. De titels dier voordrachten zijn : Openbaring en heil volgens het Nieuwe Testament ; kracht der Openbaring tot heil ; De analogie tussen sacrament en prediking : Diocesane bisschop en wereldkerk ; Waarde en grenzen van de apologetische bewijsvoering in de geloofsprediking : Protestantse misverstanden en hun oorzaken ; Voorbereiding op Christus en ontvankelijkheid voor Christus in het heidendom theologisch beoordeeld ; Enkele opmerkingen bij het probleem der religie-blindheid ; Het leiden van bekeerlingen als geloofsvorming : De heiligheid der Kerk en de zonde ; Situatie-moraal, karakteristiek en kritische beschouwing.

Het is verheugend te constateren, dat in tegenstelling met voorafgaande jaren naar eenheid is gestreefd en klaarblijkelijk met goed succes. In deze reeks treedt het apologetisch karakter wel sterk op de voorgrond. Is dit misschien te wijten aan deze eersteling of is het enigszins typerend voor een zekere Nederlandse mentaliteit in theologicis ? In het laatste geval zou dat niet zonder voorbehoud voor een gezonde vitaliteit van dit orgaan van Christus' Corpus mysticum pleiten. Maar deze conclusie is onvoldoende gemotiveerd en ze is stellig in strijd met de regel „latius hos". Intussen is dit gevaar niet louter denkbeeldig, zodat er enige aanleiding bestaat tot de uiting van een wens. Een Spaans spreekwoord leert : waar een bron is, daar is het goed. Met een kleine variant op dit gezegde lijkt me de volgende wens niet misplaatst : Mogen onze Nederlandse theologen liefst putten uit de heldere bron der openbaring tot gezonde ontwikkeling van de theologie, van de christelijke leer en van het ware christelijke leven in ons vaderland. — Op de afzonderlijke voordrachten en discussies nader in te gaan, valt wel buiten het bestek van deze recensie. — Voor de geschiedenis der Nederlandse theologie hebben deze verslagboeken zonder twijfel een niet geringe documentaire waarde.

P. Ploumen

Albert Lang, *Fundamentaltheologie.* I, *Die Sendung Christi,* München, Max Hueber, 1953, 15 x 22, XII + 264 blz., ing. DM 7.80, geb. DM 9.80.

Zonder de minste pretentie wil L. eenvoudig het naoorlogse Duitsland een aangepast, duidelijk gesteld en verantwoord handboek bezorgen van Apologetica, wat hij echter liever Fundamentaal Theologie noemt, om het positieve karakter ervan te beklemtonen. De opbouw ervan is klassiek : een eerste deel over doel en methode van de F.T., een tweede over wat de christelijke Openbaring van zich zelf zegt, en hoe zij tegenwoordig wordt bestreden, een derde over de mogelijkheid, de erkenbaarheid van de Openbaring met de noodzakelijke openheid, die zij vooronderstelt, en ten slotte het feit zelf van deze Openbaring in Israel en in de Persoon van Christus. Als handboek mag het hoog worden aangeschreven. Het is helder, methodisch zeker en zuiver, kort ook en zelfs vlot geschreven. Het is klassiek, maar met een echte openheid tegenover moderne inzichten : de geloofwaardigheid raakt de *hele* mens, rede en wil, affekt en verbeelding, en eist ten slotte een totale inzet van de verantwoordelijke persoon. Daarom zijn begrip voor suggesties van wege de zg. immanente apologetiek. Het is vooral een wijs boek in zijn rustige en bezonken menselijkheid. Twee opmerkingen zouden wij eraan willen toevoegen. Heel juist zegt L., dat de F.T. met zijn betoog niet moet achteraan hinken : „hinter etwas her sein" (blz. 28). Daarom hadden wij graag meer gehoord over de marxistische, historische en psychologicistische (Freud en derg.) bezwaren tegen het geloof. Verder zegt L. terecht „Das Mirakel findet seinen Sinn in der

Bezeugung des Mysteriums" (blz. 110; ook 117-118). Daarom vinden wij het erg jammer, dat hij nog altijd het mirakel primair definieert van uit de uitzondering op de natuurwetten. Voorzeker is er een onderscheid tussen het „religiöse Wunder" (blz. 102) en het strikt apologetische mirakel. Maar het mirakel kan o.i. slechts met kans van succes verdedigd worden tegenover de moderne mens, als *primair religieus teken van God*. Ons lijkt, dat slechts vanuit dit standpunt een verdedigbare *apologie* van het mirakel kan opgesteld worden, omdat het juist naar een zeer oude christelijke Traditie de enig juiste *theologie* van het mirakel is.

P. Fransen

Matthias PREMM, *Katholische Glaubenskunde, Ein Lehrbuch der Dogmatik*, IV, *Gnade, Tugenden, Vollendung*, Wien, Herder, 1953, 16 x 23.5, 720 blz., geb. DM 36,—, per int. DM 32.—.

Wij hadden reeds tweemaal de gelegenheid te wijzen op de uitzonderlijke hoedanigheden van vakmanschap en paedagogie, die deze handboeken van P. kenmerken. Helder en zelf onderhoudend geschreven, systematisch geordend naar inleiding, opstelling van de these, bewijzen, vrije theologische randtheorieën, uitgewerkte antwoorden op bezwaren, en ten slotte als besluit een discreet suggereren van de religieuze zin van een geloofsleer. In dit vierde deel — het derde is nog niet verschenen — had P. gelegenheid te over om al deze kwaliteiten ten overvloede te bewijzen, daar het tractaat over de Genade wel een der moeilijkste is uit de R.K. theologie. De inhoud is absoluut klassiek. Wij wijzen slechts op een uitgebreide behandeling van de theologale deugden en een zeer goede inleiding op de mystiek. Wat totaal nieuw aandoet, is een zeer gepaste behandeling van het „Semi-Quietisme" in Duitsland en elders soms in de middens van de jeugdbeweging en liturgische beweging, verspreid (blz. 171-173). Wij zouden een zuiverder weergave verwacht hebben van de Reformatorische leer, vooral daar P. zich dan toch bewust schijnt te zijn, dat de klassieke handhoeken hierin meestal ten uiterste simplificeren, zoals blijkt op blz. 207. Ons grondbezwaar ligt in zekere zin dieper. Waarom steeds de Genade zuiver materieel behandelen: dadelijke genade, gratuïteit, enz.? Waarom niet liever uitgaan van de grondgedachte, die P. onder de vorm van „Epilog" aangeeft (blz. 318-324) om van uit dit éne centrale standpunt heel de rijkdom en veelheid te beschouwen van Gods Liefde en Genade. Onze theologische visie wordt er des te religieuzer om, juister ook en rijker. P. Fransen

Études Mariales, Marie et l'Église, II, *Bulletin de la Société Française d'Etudes Mariales*, 10me année, 1952, Paris, P. Lethielleux, 1953, 16.5 x 23, 128 blz., ing. 800 Fr. frs.

Het interessante in de S.F.E.M. is, dat deze groepering van theologen uit Frankrijk en het buitenland, enigermate de spanningen beheersend, die de huidige Franse Kerk beroeren, in grote broederlijkheid, eenvoud en wetenschappelijke verdraagzaamheid open staat voor theologen van zeer diverse gezinning. Men ontmoet er austere beoefenaars van Exegese en Patristiek, rustige of meer geïnspireerde beoefenaars van de speculatieve theologie, maar ook mannen van apostolaat en actie, die aan de studie niet hebben verzaakt. Dit nummer is weer typisch voor de geest van dit werkgenootschap. F.-M. BRAUN O.P. geeft een sobere studie van Maria en de Kerk in de Schrift. De jonge, maar reeds bekende Laureaat aan de Sorbonne, R. LAURENTIN draagt een uiterst genuanceerd inzicht voor over Maria en de Kerk in het Heilswerk van Christus. De eveneens gekende theoloog en geestelijke schrijver M. PHILIPPON O.P. laat zich even gaan op de vleugels van de speculatieve inspiratie rond de kwestie van het Geestelijk Moederschap. J. LECUYER C.S.Sp. heeft het over het Bruidschap van Maria en de Kerk. De activiteit van M.-J. CONGAR O.P. is alom voldoende bekend, om het beste te verwachten van zijn zeer goed ingelicht referaat over Maria en de Kerk bij de Protestanten.

P. Fransen

Erik PETERSON, *Le Livre des Anges*, Texte français de Claire CHAMPOLLION, Desclée de Brouwer, Paris 1954, 12 x 19, 138 blz., 48 B. frs.

Hoofdstelling van het merkwaardige werkje van Peterson, dat nu ook in het frans verscheen, is: dat de christelijke liturgie bestaat in deelname aan de liturgie der Engelen in de hemel, zó zelfs dat men de Kerk als tiende koor aan de hiërarchie der Engelen toegevoegd kan beschouwen. Interessant zijn de gegevens over de aanwezigheid der Engelen in de christelijke eredienst. De bewijsvoering in dit meer essayistisch geschreven en uitgegeven werkje is soms wat topzwaar en daardoor niet steeds overtuigend. Men verzucht wel eens: wat heeft dit er nu mee te maken? Overigens een welkome aanwinst in een onderdeel van onze theologie, dat misschien al te zeer verwaarloosd is, de angelogie.

S. Trooster

MORAAL

MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie*, I, *Die allgemeine Moral. Die Lehre von den allgemeinen sittlichen Pflichten der Nachfolge Christi zur Gleichgestaltung mit Christus und zur Verherrlichung Gottes in der Auferbauung seines Reiches in Kirche und Welt*, (*Lehrbücher zum Gebrauch beim theologischen Studium*), Münster i.W., Aschendorffsche Verlagsbuchh., [8]1954, 16 x 24, XXXII + 444 blz., kart. DM 21,-, geb. DM 23.-.

Na het derde deel is thans het eerste deel van Mausbach's bekende *Katholische Moraltheologie* verschenen, belangrijk omgewerkt door Ermecke. Een nieuwigheid vormt het eerste deel (blz. 1-18), dat aan de eigenlijke algemene moraaltheologie voorafgaat onder de titel *Grundzüge der Fundamentalmoral*. Onder „Fundamentalmoral" verstaat Ermecke „die Wissenschaft von den metaphysischen und den theologischen Seinsgrundlagen des sittlichen Handelns und Lebens" (blz. 2), waaraan hij t.o.v. de moraaltheologie een soortgelijke functie toekent, als de fundamentaaltheologie vervult t.o.v. de dogmatische theologie. Wij menen, dat deze vergelijking niet opgaat gezien het specifiek apologetische karakter van de fundamentaaltheologie; maar erkennen gaarne, dat men met succes een dergelijke inleidende beschouwing voorop kan laten, gelijk Ermecke uit zijn vroegere publicaties heeft samengesteld. Een ander bezwaar tegen deze „Grundzüge", dat ook geldt tegen de daarop volgende „Einleitung" (blz. 19-64) en trouwens min of meer tegen heel dit eerste deel, betreft de zwaarwichtige en overladen wijze van voorstellen. Het kan beslist eenvoudiger en duidelijker! In vergelijking met de vorige editie is er overigens heel wat geschrapt, mede in verband met de plannen van de bewerker om een afzonderlijke „Moralpsychologie" en „Moralsoziologie" uit te geven. Verschillende paragraphen zijn belangrijk ingekort (o.a. §§ 10 en 31), terwijl de vroegere §§ 14 en 15 resp. 37 en 39 gereduceerd zijn tot de huidige §§ 14 en 36. Afgezien van genoemde bezwaren heeft deze algemene moraaltheologie voortreffelijke kwaliteiten, niet zozeer als handboek voor studenten als wel als naslagwerk voor moraaltheologen. In tegenstelling met bijna alle andere handboeken behandelt Mausbach-Ermecke de „cooperatio in malum" in de algemene moraal, waar ze inderdaad thuishoort en niet in het tractaat „de caritate". Nog gelukkiger zouden wij het vinden, wanneer de kwestie van de cooperatio gesteld werd in het tractaat over de menselijke handeling en niet in het tractaat over de zonde; want er bestaat behalve een „cooperatio in malum" ook een „cooperatio in bonum". Men zou dan tevens een geschikte gelegenheid krijgen om het sociale aspect van iedere menselijke handeling te beklemtonen. A. van Kol

R. MOHR, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*. (*Handbuch der Moraltheologie*. IV), München, Max Hueber Verlag, 1954, 15 x 22, VIII + 190 blz., brosch. DM 7.—, Leinen DM 9.—.

Voor de katholieke moraaltheoloog is een kennisname van de gegevens der ethnologie zeker van belang en het beknopte overzicht, dat R. Mohr heeft samengesteld als vierde deel van het „Handbuch der Moraltheologie", is daartoe een welkom hulpmiddel. De naam van de schrijver staat er borg voor, dat de gegevens, die hij ons voorlegt, betrouwbaar zijn. Van nog meer belang zou het zijn de gegevens der ethnologie te beoordelen vanuit de vaststaande normen der katholieke moraaltheologie; in dit opzicht echter stelt de schr. ons teleur, want hij blijft te veel gevangen in de categorieën die de ethnologen gelieven op te stellen. Schr. is wel wat eenzijdig in de keuze van zijn materiaal: onder de titel „Die Hauptbezirke des Ethischen" behandelt hij slechts „Das Geschlechtliche" en „Das Töten", waarbij het eerste onderwerp bijna 80 blz. in beslag neemt. Veertig jaren geleden heeft V. Cathrein S.J. een driedelig werk geschreven *Die Einheit des sittlichen Bewusztseins der Menschheit. Eine ethnologische Untersuchung* (Freiburg im Br., 1914), waarin een dergelijk onderzoek op veel ruimere basis verricht werd: deze uitvoerige studie moge verouderd zijn, maar had in de lange literatuurlijst niet verzwegen mogen worden. De slotconclusie, waarin schr. beweert dat het voor iedere christen van het allerhoogste belang is van de gegevens der ethnologie kennis te nemen, zal wel niemand onderschrijven. A. van Kol

Heribert JONE O.F.M.Cap., *Katholische Moraltheologie, unter besonderer Berücksichtigung des Codex Iuris Canonici sowie des deutschen, österreichischen und schweizerischen Rechtes*, 15. vermehrte u. verbess. Aufl., Paderborn, Ferd. Schöningh, 1953, 11 x 17, 708 blz.

Het moge volstaan deze 15de heruitgave te signaleren, daar het handboekje zelf voldoende gekend en gewaardeerd is. De nieuwe wetgeving „Christus Dominus" over het jejunium eucharisticum werd er in verwerkt. Een nieuwe inleiding bepaalt het goede recht en het nut van een dergelijk compendium ten overstaan van de allerwegen gedane pogingen om de moraaltheologie breder en christelijker te funderen. A. S.

Heribert JONE O.F.M.Cap., *Katholieke moraaltheologie.* Voor België en Nederland bewerkt naar de elfde Duitse Uitgave door Hubertus VAN GROESSEN O.F.M.Cap. Met aantekeningen over Nederlands Burgerlijk- en Strafrecht mede door R. HÖPPENER en Belgisch Burgerlijk- en Strafrecht door W. LEËN, Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zn., [7]1953, 11 x 17, XXII + 854 blz., geb. f 18,50.

Na zes jaren is een nieuwe editie van dit handige en betrouwbare moraalcompendium verschenen, waarin tal van wijzigingen en aanvullingen opgenomen zijn. Het boekje is door de kundige bewerker weer geheel up to date gemaakt; voor hem mogen wij hopen, dat er voorlopig geen nieuwe ingrijpende bepalingen zullen komen! Voor- en nadelen van dergelijke compendia zijn voldoende bekend, zodat ze hier niet opnieuw besproken hoeven te worden. Wij willen de aandacht van de bewerker slechts vestigen op enkele punten, die verbetering behoeven. De behandeling van de buitengewone bedienaar van het H. Vormsel is zeer juist; maar onder n. 488bis. dient vermeld te worden, dat in de Bisdommen Breda en Roermond en sinds kort ook in het Bisdom Haarlem hetzelfde indult bestaat als in de Bisdommen Utrecht en Den Bosch (overigens zou de strekking van dit indult iets nauwkeuriger omschreven kunnen worden). In n. 578 is de kwestie van de grensjurisdictie thans uitvoerig opgenomen; de ingewikkelde regeling wordt geheel juist weergegeven, maar kon wat Roermond betreft eenvoudiger worden uiteengezet: voor priesters immers uit de Bisdommen Aken, Luik en Münster geldt in het Bisdom Roermond op dit punt geheel dezelfde regeling. De slotbemerking bij dit nummer is o.i. niet juist meer: in de nieuwe „Richtlijnen voor Priesters betreffende het buitenleven" (vgl. *Analecta Utrecht* 24, 1951, 52-54) is immers bepaald, dat alle priesters, ook uit het buitenland, die jurisdictie hebben van hun Bisschop, deze in heel Nederland kunnen uitoefenen, wanneer ze hier aan jeugdkampen deelnemen, mits zij het vereiste verlof voor het kampement verkregen hebben. De bijzondere regeling t.a.v. verkenners is dus vervangen door een algemene regeling voor alle jeugdkampen, maar tevens wordt als beperkende voorwaarde verlof gevergd. A. van Kol

John C. HEENAN, *De zielzorger,* Antwerpen, Sheed & Ward, 1952, 14 x 21.5, 253 blz., 145 B. frs.

In eenvoudige taal geeft Mgr Heeman, Bisschop van Leeds, een reeks beschouwingen over het leven van de priester-zielzorger. Het is geen handboek van pastoraal-theologie, maar voor priesters in de praktijk een uitstekende geestelijke lezing, aan de hand waarvan zij zich kunnen bezinnen op de verschillende aspecten en moeilijkheden van hun dagelijks bestaan. Wij bevelen dit gezonde en degelijke boek van harte aan, al moet de lezer zich ervan bewust zijn dat sommige passages alleen op bepaalde Engelse toestanden van toepassing zijn. Op blz. 139 wordt de taak van de pastoor bij het toelaten tot de eerste H. Communie niet geheel juist omschreven; volgens C. 854 berust het oordeel over de geschiktheid van de kinderen om toegelaten te worden bij de biechtvader en de ouders, terwijl de pastoor slechts wakend dient toe te zien, eventueel door het afnemen van een examen. A. van Kol

G. KELLY S.J., *Vóór de drempel, Morele beschouwingen over vriendschap en liefde,* Maaseik-Roermond, J. J. Romen en Zonen, 1954, 11.5 x 16.5, 181 blz., ing. 62 B. frs.

„Modern Youth and Chastity" is reeds sinds enkele jaren een veelgelezen boekje bij de Amerikaanse studenten (van beide geslachten) van de „Colleges", wat min of meer beantwoordt aan onze eerstejaars universitairen of onze rhetorica leerlingen. Het is een uitgave van de bloeiende Mariacongregaties aldaar. Het had reeds lang voor onze jonge universitairen vertaald mogen worden. „Voor de drempel" bespreekt rustig en op bevattelijke wijze, die telkens onmiddellijk op de concrete vraagstelling is gericht, de meest gewone aspecten van de katholieke moraal op het gebied van de kuisheid voor ongehuwde jonge mensen. De problemen worden zeer duidelijk gezien in functie van de vriendschap en het contact tussen de sexen zoals studenten dit tegenwoordig beleven. De toestanden zijn niet zó verschillend in de U.S.A. en aan onze universiteiten, dat het nutteloos zou zijn de zaken eens te bekijken, zoals de katholieke jonge mannen en jonge vrouwen dit ginds in frisheid en edelmoedigheid willen doen. De vertaler, die alle lof verdient, heeft ons dat door zijn uiterst verzorgde en leesbare schrijftrant tot een genoegen gemaakt. A. Snoeck

D. A. LINNEBANK O.P., *Het gezin in wording en ontwikkeling. Een boek voor verloofden en gehuwden,* Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zn., 1953, 14 x 22, 324 blz., ingen. f 6,90, geb. f 8,40.

De schrijver van „Het huwelijk in voorbereiding en beleving", waarvan de eerste uitgave in 1935 en de achtste in 1953 verscheen, had reeds in 1935 het plan opgevat een tweede boek te schrijven over het gezin, een plan dat door allerlei omstandigheden eerst nu kon worden uitgevoerd. Wij wensen de schr. van harte alle succes toe met deze nieuwe publicatie, maar

betwijfelen toch of ze evenveel opgang zal maken als zijn eerste boek. „Het gezin in wording en ontwikkeling" is ongetwijfeld een goed boek, waarin de schr. zijn lezers talrijke verstandige raadgevingen voorhoudt, maar wij vrezen dat de schrijftrant de jonge mensen van tegenwoordig niet zo sterk aanspreekt, ook al vanwege de ietwat moraliserende toon in sommige passages (o.a. blz. 24, 52, 72). De uitdrukking „gepermitteerd" op blz. 10 voor de huwelijksbeleving is minder gelukkig. De verhouding van de doeleinden in het huwelijk wordt op juiste wijze uiteengezet; maar op twee plaatsen wordt het secundaire doel een middel genoemd tot het primaire (blz. 18 en 114), waardoor de ondergeschiktheid een onjuist accent krijgt. Op blz. 15-16 wordt de gerichtheid van de sexuele organen op de voortplanting te absoluut gesteld. Op blz. 140 staan enkele zinnen over de verhouding tussen het recht der ouders om op te voeden en dat der Kerk, die tot misverstand aanleiding kunnen geven. De zinsnede: „Zonder overdrijving mogen we zeggen, dat het grotendeels van de ouders afhangt of hun kind God ooit zwaar beledigen zal" lijkt ons beslist overdreven. Van de andere kant geeft de schr. zoveel blijk van rijke ervaring en evenwichtig oordeel, dat het boek in zijn geheel, ondanks zwakkere zijden die wij signaleerden, aanbeveling verdient.

A. van Kol

Dr Albert Niedermeyer, *Compendium der Pastoralmedizin*, Wien, Herder, 1953, 14.5 x 21, XXIV + 490 blz., geb. Sh. 95.—, of DM 18.—.

Voor al wie zich het Handbuch der speziellen Pastoralmedizin in zes delen niet heeft kunnen aanschaffen is dit compendium wel zeer welkom. Priesters, artsen, juristen en studenten in de geneeskunde zullen hier enorm veel opdoen en attent worden gemaakt op problemen die in verband staan met de zedeleer. Het boek is tevens een handige samenvatting van het uitvoerig Handbuch, met weglating van het wetenschappelijk apparaat en de literatuuropgave. Het eerste en laatste deel zijn echter oorspronkelijk. Ze bieden een korte propaedeuse en enkele beschouwingen over deontologie. Een goed zaakregister verhoogt nog de bruikbaarheid van een werk dat reeds uitmunt door zeer scherpe indeling en door wel-omlijnde begripsbepalingen. Het is maar jammer dat de morele beschouwingen zo van buiten af schijnen toegevoegd te zijn, waar men nochtans over heel de lijn te doen heeft met een uitgesproken christelijke visie op de problematiek. Liever dan de teksten van Noldin nogeens te moeten lezen, hadden wij de beoordeling gewaardeerd van een moralist die in nauwste samenwerking met Prof. Niedermeyer opnieuw de zaak had ingestudeerd. Het geheel ware universalistischer geweest in de zin zelf van de verdienstelijke schrijver dien men dank en bewondering verschuldigd is.

A. Snoeck

The Guild of Pastoral Psychology, Guild Lectures. N. 74. C. G. Jung's. „*Aion*". N. 75. *Some Reflections on Having No Time* by Amy I. Allenby. N. 76. *The Conflict of Values* by Melville Chaning-Pearce, and N. 77. C. G. Jung on „*Synchonicity*". Guild of Past. Psychology, 65 Cottenham Park Road, London S.W. 20, ongeveer 20 blz. elk, voor leden 1/, en voor niet-leden 1/7.

Goede vulgarisatie van de voornaamste psychologische studies en resultaten.

Joseph Pieper, *Über die Gerechtigkeit*, Hochland-Bücherei, München, Kösel-Verlag, [2]1954, 11 x 19, 142 blz., DM 5.40.

De boekjes van Prof. Pieper over de kardinale deugden hebben een groot succes beleefd om de wijze, waarop de auteur de oude wijsheid vertaald heeft in uitdrukkingen en aangepast aan moderne omstandigheden. De H. Thomas spreekt hier in de taal van onze tijd voor de mensen van onze tijd door de mond van Pieper. Als een gemis werd het aangevoeld, dat de auteur na eerst de drie kardinale deugden van verstandig beleid, zelfbeheersing en dapperheid zo behandeld te hebben, de rechtvaardigheid scheen te verwaarlozen. Na 20 jaar heeft hij eindelijk de impliciete belofte ingelost en ons een tractaat over de rechtvaardigheid gegeven dat dezelfde goede eigenschappen heeft als zijn voorgangers. De fout, waartoe de methode onherroepelijk leidt, komt in dit tractaat echter veel meer naar voren dan in de andere, juist omdat over de rechtvaardigheid veel meer gedacht is als over de andere deugden en omdat de omstandigheden, waarin de rechtvaardigheid beoefend moet worden, zoveel meer veranderd zijn dan die van de meer geestelijke deugden. Een hoofdstuk over de algemene rechtvaardigheid, over de souvereiniteit, haar wezen en haar verschijningen ontbreekt geheel en al. En het hoofdstuk over de verdelende gerechtigheid is een doorlopend door elkaar werpen van elementen, die bij de algemene rechtvaardigheid horen en elementen van de verdelende rechtvaardigheid. Ook het laatste hoofdstuk over de grens der rechtvaardigheid, waarin Pieper handelt over offer, eerbied en onderdanigheid zou er veel bij gewonnen hebben, als hij de rechtvaardigheid algemener en de bijzondere eigenschappen dezer deugden meer in hun eigenheid zou behandeld hebben.

P. de Bruin

Karl Hörmann, *Wahrheit und Lüge*, Wien-München, Verlag Herold, 1953, 12.5 x 21, 214 blz., brosch. Sh. 38.—, Leinen Sh. 52.—.

Een klassiek tractaat over waarheid en leugen dat met zorg op alle oude en nieuwe vragen ingaat, maar voor het werkelijke probleem niets nieuws brengt. Met slimheid en voorzichtigheid moet men het leven beschermen en tegelijk de waarheid geen geweld aandoen. Dat gaat nu eenmaal niet. P. d. B.

A. Janssen, *Leergang van Algemene Moraalphilosophie*, Leuven, Uitgaven „Universitas", 1953, 15.5 x 25.5, 373 blz., ing. 150 B. frs.

Hiermede verschijnt de derde uitgave van de moraalcursus, welke Prof. A. Janssen reeds jarenlang geeft aan de studenten in Wijsbegeerte en Letteren aan de Leuvense Universiteit. De klassieke stellingen worden er voorgehouden, doch met een bewustzijn der moderne problemen, althans in zover deze zich zakelijk stellen. In discussies nochtans omtrent meer ideologische kwesties, als de existentialistische moraaltheorieën, meent de auteur niet te moeten treden. Vooral wordt gestreefd naar notionele helderheid, waarmede het doel, waaraan dit boek wil beantwoorden, ook inderdaad gediend is. L. Vander Kerken

Ernst Staehelin, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi. Zeugnisse aus allen Jahrhunderten und alle Konfessionen*, II, Von der Christianisierung der Franken bis zum ersten Kreuzzug, Basel, Fr. Reinhardt, (1953), XI + 384 blz.

Het eerste deel van dit werk werd besproken in Bijdragen XIII (1952), blz. 208. Het tweede deel beantwoordt aan hetzelfde doel: nl. door een bloemlezing van de voornaamste teksten, die handelen over het Rijk Gods, „das Trachten nach dem Reiche Gottes in unserer so hoffnungslos aussehenden Zeit zu befruchten und zu stärken". — S. wil uitsluitend een bronnenboek in handen van de lezer stellen en daarom wil hij niet „sich mit seinen eigenen Betrachtungen und Beurteilungen zwischen die geschichtlichen Zeugnisse und den Leser ... stellen". Een dergelijke objectiviteit is natuurlijk te prijzen, hoewel S. vergeet dat iedere bloemlezing uit zichzelf reeds de subjectieve instelling van de samenstellers verraadt. Bovendien heeft het kritiekloos voorstellen van teksten zijn gevaren. Zo opent dit deel met het beroemde gebed van Clovis voor de strijd tegen de Alemannen. Nu heeft D. A. Stracke S.J. in zijn boek *Over bekeering en doopsel van Koning Chlodovech* (Antwerpen 1930), definitief aangetoond, dat het gebed in deze vorm een vroom verzinsel is geweest van Gregorius van Tours. Uit hetzelfde werk blijkt, dat men de brief van bisschop Avitus van Vienne aan Chlodovech heel voorzichtig moet behandelen en dat uit niets blijkt dat Avitus uitgenodigd was bij het doopsel van Clovis, hetgeen S. beweert, als inleiding op dit tweede document. — Toch zal men dit werk, wegens zijn grote rijkdom aan teksten zeker graag consulteren. P. Grootens

KERKGESCHIEDENIS

Paul Simon, *Aurelius Augustinus, Sein geistiges Profil*, Paderborn, Ferd. Schöningh, 1954, 14 x 22, 202 blz., geb. DM 9.20.

Deze studie is een posthuum werk, persklaar gemaakt onder de redactie van Carl Johann Perl, Wenen, en Alfons Hufnagel, Rottenburg. De auteur bedoelde geenszins een exhaustieve of verrassend originele biografie te leveren; hij wil slechts de belangstelling wekken van de moderne mens voor de veelzijdigheid en actualiteit van Augustinus' figuur.

In een eerste deel wordt Augustinus' innerlijke ontwikkelingsgang geschetst op de veel bewogen achtergrond van Thagaste, Carthago, Milaan, Rome, en Hippo. De moderne controverse aangaande Augustinus' objectiviteit en oprechtheid wordt wat uitvoeriger behandeld: hoe is het berouwvolle bekeringsverhaal uit de *Confessiones* te verzoenen met de serene philosophische dialogen van Cassiciacum? De auteur tracht de schijnbare contradictie te verklaren door een beroep zowel op het strakke literaire genre van de dialogen als op de geleidelijkheid zelf van de genadewerking. Er is een groot verschil tussen de „Wijze" van de vriendenkring te Cassiciacum en de bisschop van het christenvolk te Hippo. En deze „kerkelijke" Augustinus, die al te vaak wordt geïgnoreerd, heeft ons nog veel meer te bieden, dan de dwalende en zoekende, die men wel pleegt interessant te vinden. — Het tweede deel behandelt de grote thema's van Augustinus' philosophische en theologische wereldvisie. Zeer opportuun worden ook hier de modernere inzichten verdedigd: zo zal de auteur aantonen dat het bij Augustinus niet gaat om een leer over de verhouding van Kerk en Staat, maar veeleer om een apologie van de Openbaring, die natuurlijk in de geschiedenis ingrijpt. De twee „civitates" zijn de alomtegenwoordige machten van goed en kwaad, niet het religieuze en profane in onze zin.

We menen dat deze vrij beknopte studie volkomen beantwoordt aan het doel dat de redacteurs zich hebben gesteld: de lezer „mit dem Heiligen selber ins Gespräch zu bringen". H. Jans

Agape MENNE O.S.B., *Im Bannkreis Bernhards von Clairvaux. aus dem Leben einer Zisterzienserinnenabtei,* Salzburg, O. Müller Verlag, 1953, 14.5 x 21.5, 250 blz., Sh. 72.—.

Schrijfster is een Benedictines uit het klooster St. Hildegard te Eibingen. Gedurende de oorlog uit haar abdij verdreven, vond zij met haar medezusters een gastvrij onthaal in het Trappistinnenklooster St. Marienthal in Saksen. Aan deze omstandigheid is het ontstaan van dit boek te danken. — In het eerste deel maken wij kennis met het leven, zoals dat door de Cisterciënserinnen geleid wordt. Het tweede deel geeft ons korte levensschetsen van de 24 abdissen die de abdij Marienthal, vanaf de stichting in 1238 bestuurd hebben. In het derde deel verhaalt S., steunend op de bronnen, de geschiedenis van de abdij in de loop der tijden.

P. Grootens

Karl HEUSSI, *Meister Eckhart,* en Konrad WEISS, *Meister Eckharts Stellung innerhalb der theologischen Entwicklung des Spätmittelalters,* (*Studien der Luther-Akademie,* 1, Eckhart-Studien), Berlin, Alfred Töpelmann, 1953, 15.5 x 23, 47 blz., DM 3.50.

Men mag niet verwachten, dat een boekje van 47 blz. voor al de ingewikkelde problemen, die er zich rond de persoon en leer van Meester Eckhart geweven hebben, een oplossing biedt. Dit ligt buiten de bedoeling van de twee geleerden, Karl Heussi en Konrad Weiss, die slechts de lezer willen inleiden in de stand van het vraagstuk. Heussi beschrijft de geschiedenis van de „Eckhartforschung", de bronnen die E. ten dienste stonden en E. ontologie met de grondlijnen van diens mystieke leer. Weiss waarschuwt in zijn bijdrage tegen een Eckhart-interpretatie, los van ieder historisch verband. Hij schetst daarom de stand van de theologische wetenschap in de 14e eeuw en bepaalt de plaats die E. daarin inneemt, waarbij hij op enkele bijzondere problemen nader ingaat. Heel interessant is hier de uiteenzetting van de neoplatoonse en joods-arabische invloeden, die E. heeft ondergaan. Vervolgens behandelt hij nog de hoofdgedachten van de mystiek-theologische leer van E. — Beide inleidingen zijn zeer de moeite waard. Vooral verdient nog de aandacht, dat beide geleerden zich toeleggen op wat de tweede aldus uitdrukt: „..... so liegt mir daran ... zur Fixierung des theologiegeschichtlichen Ortes, an dem Meister Eckhart steht, beizutragen und damit falschen Vorstellungen, wie sie vielleicht grade unter protestantischen Theologen im Umlauf sein, vorzubeugen" (p. 32).

P. Grootens

Dietrich KOLDE von Münster, *Der Christenspiegel,* kritisch herausgegeben von Clemens DREES, (Franziskanische Forschungen, 9), Werl i. Westf., Dietrich Coelde-Verlag, 1954, 16 x 23, 95 + 379 blz., DM 18.—.

Kolde werd rond 1435 te Münster geboren. Verscheidene jaren was hij Augustijnereremiet en als zodanig moet hij na 1476 al aan zijn *Christenspiegel* begonnen zijn. Rond 1479 is hij overgegaan naar de orde der Minderbroeders. Reeds vroeg heeft hij contact met de Nederlanden gehad. Zijn optreden gedurende de pestjaren 1488-1489 te Brussel heeft lange tijd diepe indruk nagelaten. In 1492 wordt hij benoemd tot praedicator generalis van het Rijnland. Vanaf 1502 is hij gardiaan in verschillende kloosters in de Nederlanden, waar hij overal de observantie doorvoerde. Hij stierf te Leuven in 1515. Tot in deze eeuw zijn er pogingen gedaan hem tot de eer der altaren te verheffen. — Na een inleiding waarin het leven van Kolde uitvoerig beschreven wordt, geeft de uitgever een overzicht van de 34 bekende drukken van de *Spiegel* en gaat hij zeer omstandig en diepgaand hun onderlinge afhankelijkheid na. Bij de publicatie van de tekst drukt hij op de linkerbladzijde de nederduitse versie, op de rechterbladzijde de middelnederlandse af. De inhoud is niet bijster boeiend. Verklaring van de tien geboden, de verschillende soorten van zonden, over het berouw, en de Biecht. Verder bevat dit werk allerlei oefeningen ter ere van de passie, van de 15 Paternosters, ter ere van het H. Sacrament, enz. Er zou naar aanleiding van deze voortreffelijk critisch verzorgde uitgave een interessante studie gemaakt kunnen worden over de invloeden, welke Kolde onderging.

P. Grootens

E. E. REYNOLDS, *Saint Thomas More,* London, Burns Oates, 1953, 14 x 22, XV + 390 blz.

Hoewel de figuur van Thomas More nog altijd, en terecht, volop in de belangstelling staat, was er sinds 1899, toen de derde druk verscheen van de biographie over More door Fr. T. E. Bridgett, van katholieke zijde geen volledige studie over de grote engelse kanselier en martelaar verschenen. S. heeft in deze lacune op een voortreffelijke wijze voorzien. Hij heeft op wetenschappelijke wijze oude en nieuwe gegevens verwerkt, maar zo dat de persoonlijkheid van More voortdurend naar voren komt. Daartoe helpen ook de vele citaten uit More's geschriften. Deze nieuwe levensbeschrijving leest buitengewoon prettig. Interessante illustraties verluchten de tekst.

P. Grootens

IGNATIUS VAN LOYOLA, *Geestelijk Dagboek*, vertaald door Ed. VAN ISEGHEM, (*Humanitas*, n. 10), Tielt, Lannoo, 1953, 11 x 17.5, 63 blz.

De controverse en een bepaald rationalistisch getint ascetisme uit de vorige eeuw hebben over Ignatius een beeld verspreid, dat gerust als onhistorisch, en zelfs soms als een caricatuur moet worden gebrandmerkt. Hieraan hebben trouwens sommige uitgaven en predikaties van Jesuïeten uit de XIXde eeuw een niet geringe schuld. Door de opheffing van de Sociëteit van 1773 tot 1814 was bij velen iets van de levende traditie verloren gegaan. Voor dezen was Ignatius niet veel meer dan een nuchtere militair en handige diplomaat, die de omstandigheden aan het hoofd van een Orde hadden geplaatst. Tegenover een dergelijke misvatting blijkt elk argumenteren vruchteloos. Alleen de naakte feiten kunnen hieraan verhelpen. Daarom is het zo gelukkig, dat ook voor ons taalgebied eindelijk een vertaling is bezorgd van twee overgebleven stukken uit zijn geestelijk dagboek. De aandachtige lezer zal zonder moeite voor zich zelf kunnen oordelen. Hier staan wij voor een mens, die ten volle gegrepen is door het Mysterie van de H. Drieëenheid, en door Gods genade tot de hoogste mystiek werd gevoerd. De inleiding en de voetnoten van de vertaler zijn echt verzorgd. Wij betreuren slechts twee zaken. Vooreerst werd de tekst, die reeds zo kort is, in het tweede document nog ingekort, en vielen hiermede enkele zeer interessante trinitarische teksten weg, die reeds door hun herhaling en eigen visie een zeer grote waarde bezitten. Verder lijkt ons noot 1 op blz. 45 erg ongelukkig, en onjuist.

P. Fransen

E. Allison PEERS, *Handbook to the life and times of St. Theresa and St. John of the Cross*, London, Burns Oates, 1954, 14 x 22, 277 blz.

De lezing van de brieven, van de *Autobiographie* en het *Boek der Stichtingen* van de H. Theresia wordt uitermate bemoeilijkt door de vele toespelingen op personen en gebeurtenissen, die zij in haar werken maakt. Daarom heeft de bekende engelse historicus Allison Peers, die door zijn vertalingen van de werken van de beide stichters der Carmelitaanse hervorming zich geheel in hun geschriften heeft ingewerkt, een gids gemaakt, die men bij voorkomende gelegenheden gemakkelijk kan raadplegen. In het eerste deel geeft hij, zich houdend bij de feiten, een overzicht van de ingewikkelde geschiedenis van de stichting, de groei en bloei, de inwendige moeilijkheden van de Carmelitaanse hervorming. Dan volgen, in alphabetische volgorde, korte biographische aantekeningen van de personen, die in de geschriften van de beide heiligen vermeld worden. In het derde deel vindt men lijsten van de kloosters der hervorming gesticht tussen 1562 en 1594, een lijst van de meest voorkomende plaatsnamen met aanduiding der ligging, tenslotte in drie kolommen een parallieloverzicht van het leven van St. Theresia, St. Jan en van de geschiedenis der orde.

P. Grootens

Gustav SCHERZ C.ss.R., *Im Rufe der Heiligkeit", Zeugnisse zur Fama Sanctitatis Niels Stensens*, Freiburg, Herder, en Kopenhagen, Arne Frost-Hansen, ²1953, 12.5 x 20.5, VIII + 76 blz., ing. DM 3.50.

Niels Stensen, ook Stenon genaamd (1638-1686) is een bekend Deens geleerde, voorloper van onze moderne anatomie en geologie. Hij werkte in verschillende hoofdsteden van Europa. Zo gebeurde het, dat hij in Firenze katholiek werd, en later priester en bisschop. De grote geleerde en apostel was ook een zeer vroom man. E. P. Scherz, die samen met Knud Larsen, „Nicolai Stenonis Opera Theologica", en „Epistolae" liet drukken, heeft in deze uitgave een ganse reeks van getuigenissen verzameld, waaruit de „fama sanctitatis" van deze grote Deen blijkt. Het interessantst zijn de getuigenissen van zijn tijdgenoten: de wetenschappers Viviani en Malpighi, de Kardinalen Nerli en Pallavicini, de Generalen van de Jezuietenorde Oliva en de Noyelle, de prinsen Cosimo III van Medici en Johan Friedrich von Braunschweig.

P. Fransen

M. PHILIPON O.P., *La doctrine spirituelle de Dom Marmion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1954, 13 x 20, 316 blz.

Van Dom Marmion, die 30 Jan. 1923 overleed, verschenen enkele werken over het geestelijk leven nl. „le Christ vie de l'âme" in 1917, „le Christ dans ses mystères" in 1919, „le Christ idéal du moine" in 1922 en het posthume „le Christ idéal du prêtre" in 1951. Uit deze titels alleen blijkt reeds, dat bij hem Christus het hart vormt van geheel zijn spiritualiteit. En bijzonder is hij in Christus geboeid door het Zoonschap van God, dat de bron en het voorbeeld is voor ons kindschap van God. — Zoals krachtens de hypostatische vereniging van Christus' menselijke natuur met de goddelijke natuur in de eenheid van de goddelijke Persoon zijn menselijke natuur zo uitzonderlijk is begenadigd, zo is bij het aangenomen kind van God de genade de wortel van al zijn andere bovennatuurlijke gaven. Ons aangenomen kindschap vloeit voort uit het eeuwige Zoonschap van het Woord. Wat

Christus is van nature zijn wij door Hem door begenadiging geworden. Dit vormt wel de kern van Marmion's leer, zodat hij de naam van „leraar der goddelijke adoptie" ten volle verdient.

In dit werk geeft P. Philipon, door zijn publicaties over Elisabeth de la Trinité en de kleine Theresia al gunstig bekend, een overzicht van de geestelijke leer van Dom Marmion. Omdat nu diens leer zijn persoonlijk leven zo sterk weerspiegelt is het door de auteur stellig juist gezien een korte biographie te laten voorafgaan. Dan volgen de uiteenzettingen over „ons leven in Christus", „de volmaaktheid van het christelijk leven", „Sacerdos alter Christus" en „de Moeder van Christus". — Ook hier toont zich de schrijver weer een betrouwbare gids, die in Marmion's leven en leer diep is doorgedrongen; die ons deze goed gedocumenteerde en met talrijke citaten verrijkte beschouwingen biedt; die ons doorgaans in een klaar exposé zijn gedachten meedeelt. — Uiteraard strekt een en ander tot aanbeveling van dit bezonnen en evenwichtig werk, dat zelf meteen een uitnodiging inhoudt Marmion's werken, in hun eenvoud zo vol van diepe evangelische inspiratie, nader te leren kennen. P. Ploumen

Friedrich HEYER, *Die Orthodoxe Kirche in der Ukraine von 1917 bis 1945*, (*Osteuropa und der Deutsche Osten*, III), Köln-Braunsfeld, Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, 1953, 16 x 24, 259 blz., 5 kaarten, ing. DM 18.60.

Heel de tragiek van Oekraine ligt vervat in deze gedrongen bladzijden, waarin „mosaikartig", zoals S. zegt, het feitelijke verloop van de kerkelijke geschiedenis van Oekraine wordt verteld. Tussen de gevestigde orde uit de Tsarentijd en de nieuwe kerkelijke politiek van de Soviets liggen dertig jaren religieuze en kerkelijke strijd (patriarchale Kerk, autocephale, autonome, schismatieke, geünieerde of gedesunieerde Kerk) doorkruist met buitenkerkelijke invloeden, als het opkomend liberaal, socialistisch of gelovig oekrainisch nationalisme, als de vele geweldige veranderingen, die Centraal Europa sinds dertig jaren teisterden. Gedurende deze jaren kende Oekraine 8 verschillende politieke regimes met telkens een verschillende verhouding tot de Kerk, verschillende sociale en internationale omwentelingen. S. is zelf als soldaat verscheidene jaren in Oekraine geweest, heeft verder als gelovige en oecumenisch zeer openstaande Lutherse Pastor vele persoonlijke betrekkingen bewaard met vluchtelingen, had tot zijn beschikking verscheidene onuitgegeven documenten van waarde. Zijn werk is er een van groot geduld. Jaar na jaar, provincie na provincie, tracht hij de vele en verwikkelde draden te ontwarren van deze zeer bewogen geschiedenis. Zijn werk lijkt ons ernstig gedocumenteerd. Hij doet ook een uitzonderlijke poging om zo veel mogelijk objectief te blijven, zoals zijn genuanceerd oordeel over de rol van de Duitse bezetting nog het best bewijst. Vol sympathie voor de Orthodoxe Kerk staat hij weliswaar nog al wantrouwig tegenover elke vorm van Unie met Rome, alhoewel hij op dit punt eveneens tracht te blijven bij wat zijn documenten geven, en zoveel mogelijk de feiten te laten spreken. Nochtans, zoals hij terecht een onderscheid maakt tussen het onbegrip van het Berlijnse Reichskommissariat en de christelijke houding van verscheidene Duitse officieren, zo mocht hij ook omgekeerd een verschil hebben gemerkt tussen de dikwijls al te nationalistische houding, vooral van de Poolse regering en clerus, en de meer genuanceerde richtlijnen van het Vatikaan. Het is een bekend feit, hoezeer Pius XI, die nochtans Nuntius was geweest in Warschau, geleden heeft van de onwil en de eigenzinnigheid van de Polen in de behandeling van de Oekrainers in eigen land. P. Fransen

Friedrich HEER, *Europäische Geistesgeschichte*, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1953, 16 x 22.5, 727 blz., DM 24.—.

De auteur is reeds als een van de leidende europese cultuurhistorici bekend. In verbijsterend snel tempo volgen zijn boeken elkaar op. Het werk dat hier voor ons ligt overtreft ongetwijfeld nog „Der Aufgang Europas" (1949) en „Die Tragödie des Heiligen Reiches" (1952) in belangrijkheid en originaliteit. Het is een gecomprimeerde schets van een europese geestesgeschiedenis naar bijna geheel nieuwe gezichtspunten opgebouwd en als reactie op wat S. in zijn voorwoord de 19e eeuwse opvatting ervan noemt (19e eeuw te nemen vanaf 1789 tot 1945). Deze laatste opvatting, geschapen door mannen als Dilthey en „ein Seitenzweig der protestantischen Theologie", identificeerde — aldus Heer — in steeds verdergaande mate „*Geist* und Geist, Gottes Geist und Menschengeist"; ze hief het onderscheid tussen genialiteit en heiligheid op en bedde de „geestelijke" dimensies van de grote denkers steeds meer in binnen het weliswaar interessante maar volkomen tekortschietende veld van de menselijke geest en ontwikkeling. Neen, de ware geestesgeschiedenis is „Histoire spirituelle, Forschung und Bericht über das Zusammenwirken von *Geist* und Geist, von spiritualer Dimension und menschlicher, weltimmanenter Geistdimension" (5). Men mag niet juist de hoogste en diepste en zuiverste dimensie van de menselijke geest, nl. deze geest in de Geest, miskennen. De betekenis van europese denkers als Eckhart, Cues, Leibnitz, Kant,

Pascal, Marx enz. zal pas duidelijk worden als de wetenschap in staat zal zijn de ontwikkeling van hun denken in dialectische samenhang te zien met hun „spirituellen Lebensweg", d.w.z. met hun betrekkingen tot God, tot de maatschappij enz. Het 19e eeuwse „spiritualisme" daarentegen stootte juist „das Geistige" uit!

In dit Essai — meer durft S. dit lijvige werk van 727 dichtbedrukte blz. niet te noemen — poogt de auteur enige lijnen aan te geven die voor het geestelijke lot van Europa beslissend waren. Hij neemt hierbij „Europa" in de betekenis van het na-griekse Westeuropa tussen Constantijn en Hitler. Het is hoogst interessant en pakkend hem hierbij te volgen. Niet als een rechtlijnig ontwikkelingsproces beschouwt hij de europese geestesgeschiedenis, maar als een voortdurende strijd („vortgesetztes Kampfgespräch") tussen boven- en benedenlaag, tussen „Herrschaftsschichten" en „Niedervolk", orthodoxieën en nonconformismen, archaïsch denken en verlichting, Oosten en Westen. In dit raam van tegenstellingen ontwikkelt zich de grote rijkdom van de europese geschiedenis. Vele hoofdstukken zijn ware juwelen van synthese van een waarlijk overweldigend materiaal. Ook dit boek, evenals de vorige, is weliswaar niet „eenvoudig" geschreven, maar het loont overvloedig een diepgaande bestudering. Het is een monumentaal werk van de allerhoogste kwaliteit. J. Rupert

PROTESTANTICA

Leiturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes, Herausgegeben von Karl Ferdinand MÜLLER und Walter BLANKENBURG, Kassel, Verlag Johannes Stauda, 1954, 17.5 x 25, Band I, Geschichte und Lehre des evangelischen Gottesdienstes, mit einem Geleitwort der Lutherischen Liturgischen Konferenz Deutschlands, XI + 536 blz.

Het grote werk *Leiturgia,* waarvan het eerste deel nu geheel voltooid is, wil een leemte aanvullen die er in de Duitse Evangelische Kerk bestond op het gebied van de liturgiewetenschap. Het werk wil in de ware zin ‚leiturgia' zijn, d.i. dienst aan de liturgische wetenschap, dienst aan het praktisch liturgisch leven en daardoor tevens aan de Kerk. Het is in het kader van een bespreking niet mogelijk op allerlei vraagstukken nader in te gaan, maar uit de inhoud zal het grote belang van dit werk wel duidelijk worden. Rudolf STÄHLIN behandelt „Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes von der Urkirche bis zur Gegenwart" (2-80). De leer van het N. Testament komt hier op neer: de *communio* is het oudste aspekt van de Eucharistie-viering. De eschatologische verwachting is de meest oorspronkelijke, terwijl de hellenistische tijd meer de nadruk op de *memoria* legt. Het offer-karakter van de Eucharistie zou eerst „im späteren Mittelalter" (15) op de voorgrond zijn getreden. Casel heeft de „bedeutendster moderner Versuch" (23) gedaan om de leer van de oude Kerk te verklaren. Sprekend over de „Reichskirche" (25-44) worden enige factoren aangegeven (o.a. algemene vrede voor de Kerk, ontwikkeling van de bouwstijl, opkomst van het kerkelijk jaar etc.) die de nieuwe vormen van liturgie hebben beïnvloed. Dan volgt een overzicht van de voornaamste liturgie-typen; in het Oosten Egypte (Serapion, Dêr-Balyzeh-papyrus, welke belangrijk jonger is dan Serapion — Roberts-Capelle: An early euchologium, Louvain, 1949, Bibliothèque du Muséon vol. 23, p 52 —, Marcus-liturgie), Syrië (Clemens-liturgie) en Constantinopel (Chrysostomus); in het Westen de gallische liturgieën en daarnaast de romeinse ritus. Wat de Ordines Romani betreft, missen we de verwijzing naar de uitgave van M. Andrieu, Les Ordines Romani du haut Moyen-Age, I Les manuscrits, II en III Les textes (Ordines I-XXXIV), Louvain, 1931, 1948, 1951, Spicilegium sacrum Lovaniense, fasc. 11, 23,24. Op p. 41 een duidelijk schema van het ontstaan van de huidige canon. Onder de titel „Das germanische Mittelalter" (45-53) wordt als een gevolg van de gothische vroomheid genoemd „dasz mann sich durch *verdienstliche* Leistung an Gott das Heil verdienen könne" (52). Wat te denken van Augustinus? In de Middeleeuwen zou de Mis zich hebben ontwikkeld „zu einem mechanisch wirksamen Werkzeug des frommen Sicherungsbestrebens des Menschen" (53). Over Luther's ‚Deutsche Messe' wordt het volgende oordeel geveld: „Was die Deutsche Messe anlangt, so werden wir nicht leugnen können, dasz sie im Abendmahlsteil ein Torso ist, indem hier die alte Struktur teils zerbrochen, teils nivelliert ist (Ersetzung der Präfation durch eine Exhortation!) . . . Die Reformation hat liturgisch den Anschlusz an die Alte Kirche, den sie suchte, nicht gefunden." (60). De niet-lutherse hervorming op liturgisch gebied wordt aan de hand van verschillende voorbeelden overzichtelijk weergegeven. Als een zwak punt van het ‚Book of Common Prayer' wordt genoemd de armoede aan rubrieken, waardoor de mogelijkheid voor allerlei interpretaties gegeven is. Over de liturgische hervorming van Trente wordt het volgende opgemerkt: „Der Gegensatz gegen die Reformation steigerte eine bestimmte ‚gotische' Weise, das Sakrament zu verehren, nur noch mehr" (68). Dat onder invloed van de barokke bouw en muziek de aandacht van het eigenlijk liturgisch gebeuren steeds meer werd afgetrokken, kan men met Schr. wel aannemen (70). De ‚Aufklärung' bewerkte in de katholieke Kerk een „heilsamer Rückkehr zu urchristlicher Einfachheit", in de

evangelische kerken daarentegen „die Auflösung aller liturgischen Tradition" (71). Tot slot nog een en ander over de liturgische vernieuwing van de laatste eeuw, zowel van katholieke zijde (Pius XII heeft in *Mediator Dei* de liturgische beweging „stark in Grenzen verwiesen" 74) als van evangelische zijde. Schr. betreurt („leider" 79) dat men nog niet is kunnen komen tot een echt eucharistisch gebed.

Na het historisch overzicht van Stählin volgt het hoofddeel: „Zur Lehre vom Gottesdienst der in Namen Jesu versammelten Gemeinde", van de hand van Prof. D. Peter BRUNNER (83-361). Eerst wordt een uitgebreide bibliographie gegeven, voor het allergrootste deel uitsluitend protestantse literatuur. Hierbij viel ons tevens op (dit geldt trouwens ook voor de overige bijdragen) dat de andere taalgebieden wel wat weinig vertegenwoordigd zijn. Het eerste hoofdstuk spreekt over „Gegenstand und Aufgabe der Untersuchung" (99-115). Na enige bijbelse categorieën onderzocht te hebben, formuleert Schr. zijn onderwerp als volgt: „Was ist in der Kirche Jesu Christi über jene Versammlung zu lehren, die wir mit der Reformation Luthers ‚Gottesdienst' nennen?" Onder ‚Gottesdienst' verstaat Schr. „im Namen Jesu versammelt sein (*synagesthai*, 1 Kor. 5, 4)" of „in der *ekklesia*, bzw. als *ekklesia* zuzammenkommen (*synerchesthai*, 1 Kor. 11, 18. 20)" (105). In een tweede hoofdstuk (116-180) wordt een drievoudige, dogmatische plaatsbepaling (‚Ort') van de ‚Gottesdienst' gegeven: in de algemene heilseconomie Gods (ontwikkeling van de ‚Gottesdienst' vanaf de eerste mensen tot en met het definitieve ingrijpen Gods in Christus), in het verloop van ieder mensenleven („Der Gottesdienst steht zwischen Tauftod und leiblichem Tod" (108), en in het geheel van de schepping, zowel naar boven („Gottesdienst der Engel", 169) als naar beneden (Gottesdienst der auszermenschlichen, irdischen Kreaturen", 171), waarbij de Kerk een middenplaats inneemt (178). Het derde hoofdstuk handelt over het „Heilsgeschehen im Gottesdienst" (181-267). In het liturgisch gebeuren, welks noodzakelijkheid uitdrukkelijk wordt verdedigd, voltrekt zich Gods reddend handelen tegenover de gelovige mens. Daarom gaat Schr. tot in details na, hoe zich in prediking en avondmaal een „Dienst Gottes an der Gemeinde" voltrekt. Uitgaande van de prophetische *oth* („drastische Voraussage, ein wirkungskräftiges Zeichen". 230) toont Schr. aan dat Jesus in het Avondmaal de uiteindelijke vervulling brengt van de profeten, zodat Schr. een woord van R. Otto tot het zijne maakt: „Mit, in und unter der Feier des Mahles wird — nicht durch unser Einbilden, sondern durch Jesu Stiften — Golgotha hier und jetzt Ereignis" (231). Christus' tegenwoordigheid in het eucharistisch maal wordt gefundeerd op zijn Verrijzenis (ibid.) Deze objectieve *anamnesis* is tegelijk *antecipatio*. Hèt grote verschil tussen Eucharistie en profetische oth is hierin gelegen, dat de band tussen brood en Lichaam van Christus (hetzelfde geldt voor kelk-Bloed) niet een analogie is zoals bij de oth (bv. Jer. 9, 11), maar „eine Verknüpfung durch Identität" (233). Het gaat niet aan, Joannes' leer over de Eucharistie te interpreteren als „eine zu Paulus im Gegensatz stehende ‚vergeistigte' Auffassung von der Realpräsenz" (234), want „Aussagen über die geistliche Nieszung münden in Aussagen, die gleichzeitig *auch* von der leiblichen Nieszung des Fleischgewordenen ... sprechen" (235). Belangrijk is ook de volgende uitspraak: „Der Leib Jesu wird den Jüngern nicht als ein bloszer physischer Körper gegeben. Dieser dargereichter Leib ist zunächst das wahrhaftige Menschsein Jesu in seinem FÜR-EUCH-Charakter" (ibid.) De scheiding der gedaanten wijst op de tegenwoordigheid van het geofferde Lichaam en Bloed des Heren (237). Voor het tot stand komen van de tegenwoordigheid Christi is het noodzakelijk, dat de als *ekklesia* verzamelde mensen datgene doen willen wat Jesus wilde, zodat Luther „mit Recht" (239, n. 185) de tegenwoordigheid van Christus in de roomse privaat-mis ontkende: daar is immers geen uitdeling en maaltijd. Brood en wijn zijn het Lichaam en Bloed van Christus ‚in usu', waarbij onder usus verstaan wordt „die ganze, der Stiftung Christi gemäsze Handlung" (240, n. 187), zodat van de overgebleven spijs alleen kan gezegd worden, dat ze „tatsächlich Träger von Christi Leib und Blut *gewesen* ist" (241). In het vervolg wordt nog gesproken over de eschatologische functie van het Avondmaal. In de literatuur missen we het belangrijke artikel van Y. de Montcheuil: „Signification eschatologique du repas eucharistique" (Recherches de Science Religieuse 33 (1946), 10-46). Dit derde hoofdstuk besluit met te spreken over „Der Gottesdienst als Dienst der Gemeinde vor Gott" (253-267).

In een vierde en laatste hoofdstuk handelt Schr. over de vorm waarin de ware ‚Gottesdienst' moet geschieden. Welke zijn de dogmatische beginselen, die de Kerk voor ogen moeten staan bij het ordenen van de liturgische viering van het Avondmaal? Na gewezen te hebben op de noodzaak van uitwendige vormgeving der liturgie, die men evenwel niet als „eine gesetzlich-rituelle Ordnung" mag zien (270), daar ze deelt in de eschatologische vrijheid van Christus, worden drie elementen aangegeven die *iure divino* tot het wezen van de liturgische Avondmaalviering behoren: „Wort Gottes, Vollzug des Mahles mit Brot und Wein ... in einer Versammlung ... im Namen Jesu" (272-273). Uit deze dogmatische beginselen trekt Schr. de conclusie dat „die Christenheit auf eine Uniform ihres Gottesdiens-

tes verzichten musz" (283). Voor heel de Avondmaalliturgie wordt dan nagegaan, wat noodzakelijk is in de vormen die zijn overgeleverd. Enige ondertitels mogen volstaan om een indruk te geven van de rijke inhoud: „Das mannigfaltige Gegenüber der liturgischen Personen als gestaltender Faktor", „Die Bewegung zwischen elementarer Schlichtheit und entfaltetem Reichtum als gestaltender Faktor", „Die Bewegung zwischen feststehenden und wechselnden Texten als gestaltender Faktor", „Gottesdienst und Kultur" en „Die Verwirklichung der Einheit von Wort- und Sakramentgottesdienst" (285-340). Over de plaats van de Biecht wordt gezegd, dat alleen in het geval van zonden, die volgens 1 Cor. 6, 9 ss. en Gal. 5, 19 ss. van het Rijk Gods uitsluiten, een voorafgaande Biecht kan worden geëist: „In allen anderen Fällen darf ich weder von mir noch von anderen *fordern,* dasz man vor dem Abendmahl erst gebeichtet und die Absolution empfangen haben *müsse"* (339-340). Tenslotte geeft Schr. onder de titel „Formula missae" (340-361) de hoofdvorm aan, die iedere Avondmaalviering moet hebben: „Kollekte, Darbietung und Aufnahme des prophetischen und apostolischen Wortes, endend mit dem auf die Predigt bezogenen Lied, Fürbitte und Dankopfer der Gemeinde, die Sakramentshandlung im engeren Sinn (Salutatio, Sursum corda, schlieszend mit dem Ende der Austeilung), Schluszteil" (340). N.a.v. de epiclese wordt gezegd dat Cyrillus van Jerusalem daaraan „exklusiv" (349) de consacrerende werking toeschrijft. In de 4de Catechese spreekt Cyrillus duidelijk over de macht van Christus' instellingswoorden; daarom moet de 5de Catechese, die deze woorden niet vermeldt, van hieruit worden gezien, daar immers alle liturgieën deze woorden bevatten. Beter is om hetgeen Schr. verderop zegt, ook op Cyrillus toe te passen, nl. dat Christus en de H. Geest in de Consecratie werken „in *einem* pneumatischen ‚Jetzt'" (356); deze gelijktijdigheid wordt liturgisch tot uitdrukking gebracht „im Nacheinander der Sätze" (ibid.) Daarom stemmen we ook in met Schr., als hij zegt dat „die Frage nach der Aufeinanderfolge der liturgischen Akte kein Gewicht zu haben scheint" (ibid.) Schr. besluit zijn buitengewoon rijke bijdrage met een ‚Entwurf' voor de „Eulogie des Abendmahls" (359-360): deze steunt op het bovenvermelde schema en heeft o.a. als typische eigenschap dat er met geen woord melding gemaakt wordt van het offer van de Kerk; dit volgt uit hetgeen Schr. vroeger reeds gezegd heeft over „Der Gottesdienst als der Dienst der Kirche": deze is immers „pneumatischer Gehorsam, Gebet, Bekenntnis" en „Anbruch der ewigen Verherrlichung des dreieinigen Gottes" (254-267). Op blz. 348 troffen we bij de literatuuropgave over de epiclese enige kleine drukfouten: DThC V, 1, S. 198-300 moet zijn: DThC V, S. 194-300. LThK III, S 724 moet zijn: LThK III, S. 723-724. Nog toe te voegen ware hetgeen Casel over de epiclese schreef in JL 3 (1923) 100-102 en 4 (1924) 169-178.

Na dit omvangrijke deel van Brunner volgen nog twee kleinere bijdragen: „Der gottesdienstliche Ort" (366-433), van de hand van Gerhard Langmaack, architect te Hamburg, en „Die gottesdienstliche Zeit" (438-534) van Dr Gerhard Kunze. Langmaack spreekt over de grote betekenis van het kerkgebouw en geeft een overzicht (met 28 plannen) van de geschiedenis der kerkbouw. (De Constitutiones Apostolorum zijn ontstaan tegen 380, niet in de derde eeuw. Cfr. p. 380 met Altaner, Patrologie, ³1951, 44). Kunze behandelt de oorsprong van het kerkelijk jaar. Als belangrijke „Bildungen" noemt Schr. „Jesu Auferstehung" (443-460) en „Die Menschwerdung Gottes" (460-473). De latere tijd (na 500) wordt beschreven onder de titel „Versiegende Bildekraft" (473-487). Bij het ontstaan van het Proprium de Sanctis zijn drie factoren werkzaam: „Biblische Angaben, geschichtliche Daten (natalitia), dogmatische Bedürfnisse" (477-479). Over de ontwikkeling van de Mariafeesten wordt o.a. gezegd: „Die jungfräuliche Geburt des Herrn drängt auf die jungfräuliche Empfängnis der Maria hin" (479). Maagdelijke geboorte is toch iets anders als onbevlekte ontvangenis. (Cfr. Missale Romanum, 16 Augustus: S. Joachim, *patris* B.M.V.). Schr. laat ons weten dat er mensen zijn „... keineswegs Spötter ..., die behaupten, dasz es auch einmal zu einem Dogma von der *semper virgo Anna* (!) und damit folgerichtig zu einer Himmelfahrt der hl. Anna kommen werde" (479). Overzichtelijk wordt weergegeven, hoever het Missale Romanum, wat de heiligenfeesten betreft, uit de oudste documenten (Leon., Gelasianum 316, comes van Würzburg, cod. 47 Padua) is ontstaan. Het is, wat het Sanctorale aangaat, wel waar, als Schr. zegt: „Hier wird datiert, gerechnet, gezählt" (481); als eigenlijke krachten die de vorm van het Sanctorale hebben bepaald, worden de volgende genoemd: „... als Inhalt schlichte, unreflektierte Frömmigkeit bis hin zu Magie, Aberglauben, Paganismus; als Gestalter organisierende Ratio" (ibid.) Onder de titel „Annahme und Umbildung" (498-530) wordt dan de houding van de Reformatie beschreven, alsmede latere pogingen. In een slotparagraaf beschrijft Kunze het kerkelijk jaar als een „unendlich fortlaufende *Spirale,* die ihre Mitte, ihre bewegende Kraft und ihr Ziel in Gott dem Herrn hat" (532).

Uit deze al te summiere beschrijving blijkt toch wel, dat *Leiturgia* een uitermate belangrijk werk is, een werk dat ook voor de katholieke theologie van grote waarde is, niet in het minst hierom, dat het een kostbare bijdrage is tot een nader gesprek over een der meest

wezenlijke punten van het kerkelijk leven. Daarom bevelen we de lezing van dit werk ook bijzonder aan. De uitgave, die technisch voortreffelijk is, geschiedt in fascikels. Het eerste deel loopt over 7 afleveringen. Het tweede deel zal handelen over de „Formen des evangelischen Gottesdienstes", het derde over „Die Taufe und die Segenshandlungen der Kirche", terwijl een laatste deel als titel draagt „Die Musik des evangelischen Gottesdienstes". Van het tweede deel zijn reeds 2 fascikels (8 en 9) uit; de bespreking daarvan stellen we liever uit tot het gehele deel is gepubliceerd. Daar men het gehele werk in ongeveer 18 ‚Lieferungen' hoopt te voltooien, zal de prijs ongeveer 70 DM bedragen; de ‚Lieferungen' apart kosten DM 3.80.

J. Mulders

J. R. H. MOORMAN, *A History of the Church in England*, London, Adam and Charles Black, 1953, 15 x 24, XX + 460 blz., geb. 25/.

Overzichtelijk, degelijk, boeiend verhaalt de principaal van het Chichester Theological College de geschiedenis van de christelijke Kerk in Engeland vanaf de Romeinse periode tot op onze dagen. Wij bewonderen vooral het streven naar objectieve waarheid. en ook de zin voor het hele kerkelijke leven. Telkens weer zijn er hoofdstukken over het religieuze leven, de theologische doctrines, de monniken in de M.E., het bestuur en de organisatie der bisdommen, het onderwijs en de sociale activiteit, de mystici en de schrijvers. de volksdevotie en de revivals, de kerkelijke kunst en de kerkmuziek. en, na de scheuring. over de strijd tussen de verscheidene kerkelijke richtingen en ook de toenaderingspogingen tot Rome vanaf de 19e eeuw. Bijna tweederden van het boek zijn gewijd aan de geschiedenis van de Kerk sinds Hendrik VIII. Het is uiterst interessant om na te gaan. hoe de Kerk in Engeland zich sinds de 16e eeuw steeds verder van de Roomse Kerk verwijderde. en sinds de „Oxford Movement" en de „ritualistische" vernieuwing in de 19e eeuw sommige groepen weer stilaan naar Rome toegroeien.

Op het boek hebben wij geen enkel gewichtig voorbehoud te maken. Alleen zouden katholieken af en toe de klemtoon elders leggen of bepaalde uitspraken anders nuanceren. De auteur is nogal streng voor Paus Gregorius I de Grote die de Keltische bisschoppen onder de Romein Augustinus, aartsbisschop van Kantelberg. onderschikte (blz. 14-15). Het exposé over de actualiteit van de H. Bonifatius en andere Engelse missionarissen in Duitsland is kort maar goed (blz. 34-36), ofschoon de auteur meer had moeten wijzen op de band tussen Bonifatius en de paus en ook op zijn rol bij de reorganisatie van de Frankische Kerk in de jaren 741-747. De strijd van Thomas Beckett tegen Hendrik II is tamelijk objectief weergegeven (blz. 76-80), ofschoon een katholiek de voorvechter van de onafhankelijkheid van de Kerk sympathieker voor zou stellen. Het verwondert ons uitermate op blz. 115 te lezen: „In 1308 the pope suddenly demanded the suppression of one of the military orders, the Templars, whom he accused of disloyalty to the Church". De auteur weet toch ook dat de eerste paus van Avignon. Clemens V. allesbehalve het initiatief tot de opheffing van de Orde der Tempeliers heeft genomen. maar voor de aandrang van de Franse koning is bezweken. Op blz. 162 moet er een zetfout zijn ingeslopen: „In 1529 (Wolsey) narrowly missed election as pope". aangezien Clemens VII paus was van 1523 tot 1534. — Waar het gaat over de afscheuring van Rome onder Hendrik VIII (blz. 161-179) — een mooi hoofdstuk dat wij nagenoeg volledig kunnen onderschrijven — staat er helaas ook, met betrekking op Hendrik's aanvraag bij de paus. om zijn huwelijk met Katharina van Aragon ongeldig te verklaren: „Nullity decrees for distinguished and powerful people were often granted by the papal court. and Henry had a strong case" (blz. 164). Waar het gaat over de marteldood van Thomas Cranmer onder Mary Tudor. kunnen wij de bewondering van de auteur begrijpen (blz. 195-196). maar hij had de marteldood van bisschop Fisher en kanselier Morus onder Hendrik VIII even uitvoerig en even ontroerend mogen beschrijven. — Het is opvallend, hoe de auteur herhaalde malen de nadruk legt op de politieke actie van de paus, waar wij dit niet verwachten. De tocht van de Spaanse Armada naar Engeland in 1588 als een politieke zet van Rome voorstellen gaat toch niet op, daar het hier gaat — naar de laatste opzoekingen hebben uitgewezen — om een Spaanse aangelegenheid waarvan het doel niet eerst en vooral was, de heerschappij van Philips II in Groot-Brittannië te vestigen, maar een einde te maken aan de Engelse zeeroverij, die de verbindingen tussen Spanje en zijn overzeese bezittingen voortdurend in gevaar bracht. — De geschiedenis van de „Oxford Movement" en de bekering van Newman zijn sereen, objectief, waarderend geschreven. Persoonlijk menen wij, dat de studie van de Vaders en van het Donatisme een groter aandeel in Newman's bekering heeft gehad dan de auteur het laat voorkomen.

Wij besluiten: deze geschiedenis van de Kerk van Groot-Brittannië van Anglicaans standpunt uit geschreven is mooi, degelijk en op enige details na betrouwbaar. Voor gevormde lezers is het interessant eens de mening van een Anglicaan, met open en ruim hart,

over zijn eigen Kerk te horen. Een Katholiek zal nog beter dan een Anglicaan het jammerlijke van het zestiende-eeuwse schisma aanvoelen en zal ook een juister inzicht hebben in de gestadige ontwikkeling van de Anglicaanse Kerk naar de Roomse Kerk gedurende de laatste 120 jaren.

M. Dierickx

Philip HUGHES, *The Reformation in England*, II, *Religio Depopulata*, London, Hollis & Carter, 1953, 16 x 25, XXV + 366 blz., 42/.

Van deze zeer begaafde historicus ligt nu het tweede deel voor ons van wat inderdaad *een nieuw standaardwerk* belooft te worden over de Engelse Reformatie. „Religio Depopulata" is de zeer juiste ondertitel van dit royaal en prachtig uitgegeven en geïllustreerde tweede boek. Gaf „The king's proceedings" (Dl. 1) de tragedie van het ontstaan en de ontwikkeling van het schisma, nu beschrijft de auteur het drama van het groeien van de invloed van protestantse stromingen in de engelse staatskerk. In drie grote perioden wordt dit proces beschreven: de tijd tot aan de dood van Hendrik VIII, die van de kind-koning Edward VI, en tenslotte de vijf jaren van de regering van Maria de Katholieke. Het eerste onderdeel behandelt „The changing belief: 1536-1547", met name de onderhandelingen met de Lutheranen in 1535-1536, The Bishops's Book van 1537 en The King's Book van 1543. Hughes bewijst overtuigend dat vanaf het begin ketterse elementen in Hendriks kerkreglementen enz. aanwezig waren (tegen de mening van o.a. G. Constant), ofschoon de koning zelf gelijkelijk én protestanten én katholieken vervolgde. In het tweede onderdeel vinden we in „The revolutionary changes: 1547-1553" o.a. een gedetailleerde analyse van alle o.l.v. Cranmer tot stand gekomen officiële documenten en maatregelen om het nieuwe geloof ingang te doen vinden: het Book of Common Prayer en het Book of Homilies, de nieuwe riten, de Short Catechism, de Reformatio Legum Ecclesiasticarum enz. Tevens worden niet vergeten de verschillende conflicten van personen, de parlementaire geschiedenis, de officiële propaganda en de herhaaldelijke opstanden. Het laatste onderdeel tenslotte behandelt de Restauratie-pogingen onder Mary. Zeer juist en pakkend tekent de auteur hier de voortdurende binnenlandse repercussie op deze pogingen van de internationale verhoudingen en onderhandelingen, met name van Karel de Vijfde's tenslotte met succes bekroonde pogingen t.a.v. het huwelijk van Mary met zijn zoon Philips; pogingen die uit Engeland tragischerwijze juist die man verwijderd hielden die de leiding van de Restauratie op zich moest nemen, nl. de voortreffelijke Kard. Reginald Pole. Daar waar Hughes „The fate of heretics" behandelt, ligt ongetwijfeld het belangrijkste stuk van dit onderdeel — misschien wel van het hele boek —, nl. de meesterlijke critiek op het in deze fundamentele werk der „Acts and Monuments" van John Foxe.

De Bisschoppen zijn het, samenvattend, geweest die, door het aannemen van Hendriks oppergezag de afval hebben voorbereid en gestuwd; hun lafheid en verraad hebben bewerkt, dat reeds in 1553 Engeland niet meer katholiek genoemd kan worden en dat, ofschoon de meerderheid van het volk en de clerus zich had verzet tegen de Articles en het Prayer Book, deze meerderheid niet meer de interne kracht bezat om zich effectief te verzetten tegen de steeds groeiende protestantse invloeden. De engelse reformatie is ontstaan van bovenaf, niet (zoals in Duitsland) vanuit de brede lagen van het volk. — Hughes heeft een monument opgericht van meesterlijke synthese, scherpzinnige visie en objectieve belichting, boven alle controverse, apologie of partijdige vooringenomenheid.

J. Rupert

Roland BAINTON, *The Reformation of the Sixteenth Century*, London, Hodder & Stoughton, 1954, 14.5 x 22, 276 blz., geb. 20/.

Heinrich BORNKAMM, *Luthers geistige Welt*, Gütersloh, Bertelsmann, [2]1953, 12.5 x 21, 351 blz.

Men kan moeilijk aan de verleiding weerstaan deze beide werken te vergelijken. Beide werken werden geschreven door geleerden, die in hun land voor specialisten mogen gelden in deze kwesties. R. Bainton is kerkhistoricus aan de Yale Divinity School in Amerika, Bornkamm staat bij ons bekend als een goede Lutherkenner. Bainton is Congregationalist, Bornkamm Lutheraan; de laatste Duitser, de eerste Amerikaan. Het werk van BAINTON treft allereerst door zijn overzichtelijkheid, helderheid en paedagogische scherpzinnigheid. Hij tracht uit de wirwar van de feiten de hoofdrichtingen te onderkennen van de huidige Reformatie: Lutheranisme, Calvinisme, Anglikanisme, Anabaptisme, waarvan de Congregationalisten de verre erfgenamen zijn, en de „Free Spirits", die met hun mysticisme en rationalisme tot op onze tijd zijn blijven naleven. Hij heeft oog voor vele nuances, en houdt rekening met heel wat verschillende interpretatiemogelijkheden. Hij staat evenmin blind voor de zwakheden, de gevaren en eventueel de fouten van bepaalde Reformatorische godsdienstvormen. En toch worden wij herhaaldelijk onaangenaam getroffen door een haast

naieve voorliefde voor simpele oplossingen, voor boute, met droge humor gekruide conclusies, die het denken van overzee zo dikwijls kenschetsen. BORNKAMM geeft geen geschiedenis, maar leer, en dan nog wel in de meer diffuse, zij het ook meer aansprekende toon van een voorlezing. Hij blijft anders eveneens meer bekommerd om de betekenis van Luther voor deze tijd, en wel heel speciaal voor het „Deutschtum", en daarom juist veel te weinig bezorgd om de juiste historische interpretatie. Dit valt op in zijn uiteenzetting van de leer over het Avondmaal. Hij weet meer dan Bainton, en blijft steeds ten zeerste attent op nuances alhoewel hij ook zijn blinde vlek heeft, niet alleen tegenover Rome, maar ook in het exposé van het Lutheranisme, wellicht wegens de invloed van Karl Holl : een soort romantische opvatting van de oerkerk, een aangeboren wantrouwen tegenover metaphysiek, een sterk nationalisme. In dat licht krijgen zijn rijke beschouwingen over theologie, maar ook over sociale, nationale en politieke problemen bij Luther een nieuwe betekenis. Maar is zij altijd de juiste ? Dat is niet zo duidelijk.

P. Fransen

Gaines S. DOBBINS, *Evangelism According to Christ*, Nashville, Tennessee, Broadman Press, 1954, 14 x 21, 224 blz., geb. 2.50 Dollar.

L. Bouyer schrijft in zijn laatste boek, dat de Baptisten in zekere zin, al blijven zij een sekte, enkele zeer waardevolle en positieve aspecten uit de Reformatie, en zo uit het echte Christendom hebben bewaard. Zo kunnen hun boeken ook ons iets leren, vooral in de religieuze beschouwing van de H. Schrift. De werken van de Engelse Baptist H. H. Rowley leveren hiervan wel 't beste bewijs. D. is lid van de „Southern Baptist Theological Seminary" (Louisville, Kentucky) en professor aldaar in „religious education". Dit boek is eigenlijk de vrucht van jarenlange studie en pastorale praktijk. Men weet dat het engelse „evangelical" niet dezelfde betekenis heeft als het duitse „evangelisch". Dit eerste woord slaat op een angelsaksisch getinte en piëtistisch georiënteerde revival-spiritualiteit, die vooral aanleunt op de Schrift. D. geeft ons hier zijn leer over de eigen opvatting van dit apostolisch „getuigen", die de „bekering" van anderen op het oog heeft. Zijn lering en praktische raadgevingen steunen op een vroom en over het algemeen verantwoord commentaar op Sint Jan. Het geheel is een eigenaardige mengeling van Amerikaanse nuchterheid en praktische zin, schriftuurlijke vroomheid en pastoraal inzicht.

P. Fransen

Dr A. F. MELLINK, *De Wederdopers in de Noordelijke Nederlanden, 1531-1544*, Groningen, J. B. Wolters, 1954, 16 x 24, VIII + 440 blz., f 11,90.

Na een korte inleiding over de sociale en politieke verhoudingen in de Noordelijke Nederlanden van de dertiger jaren der 16e eeuw behandelt S. in een eerste hoofdstuk het aandeel der Nederlanders aan de ontwikkeling in de Westfaalse bisschopsstad en wederkerig de invloeden van daar uit op de Nederlandse gewesten, speciaal in de jaren 1534-1535. Vervolgens gaat hij na de regionale verbreiding der Wederdopers in de verschillende gewesten en steden. Tenslotte geeft hij in een laatste hoofdstuk nog weer eens een overzicht van heel de protestantse beweging vanaf ongeveer 1520 tot 1544 : de nationaal sacramentistische beweging die het gezag van Luther op wezenlijke punten niet aanvaardde en Zwingli tot haar standpunt overhaalde (Corn. Hoen); de overgang van het sacramentisme in het anabaptisme rond 1530 en de redenen daarvan ; een uitgebreidere beschrijving van het Munsterse anabaptisme ten onzent en de uitroeiing van zijn georganiseerde kern (de revolutionair Melchioritische stroming); en tenslotte de overwinning na 1544 van Menno Simons' richting. — Zijn werk is het eerste dat deze periode, 1531-1544, als een afgerond geheel behandelt. Steunend op talrijke deels nog onuitgegeven documenten is hij erin geslaagd ons een beeld te geven en de samenhangen aan te duiden. Dit is een grote verdienste en een belangrijke aanwinst voor de geschiedenis van het vroege protestantisme in onze gewesten. Wij voor ons zouden echter de compositie van het boek anders gewenst hebben : nu wordt herhaaldelijk in alle drie de hoofdstukken op dezelfde feiten en gebeurtenissen teruggekomen.

J. Rupert

L. E. ELLIOTT-BINNS, *The Early Evangelicals, A Religious and Social Study*, (*Lutterworth Library*, vol. XLI), London, Lutterworth Press, 1953, 14.5 x 22, 464 blz., geb. 31/6.

De Engelsman is op zijn best, wanneer hij het heeft over de „real facts of life", waar de studie van de geschiedenis zich natuurlijk het best toe leent. In dit opzicht is het lezen van het werk van E. een echt genot. Niet alleen is hij zich ten volle bewust, zoals trouwens de ondertitel het ook uitdrukt, van het feit, dat elk religieus gebeuren met talloze vezels wortelt in een rijke „humus" van politieke en sociale, individuele en collectieve, toevallige en wetmatige menselijke gegevens, maar tevens, als gelovige, blijft hij rekening houden met Gods Voorzienigheid, en als geestelijk fijnzinnig mens heeft hij een zesde zintuig, voor wat Newman noemt dat „One Sentiment, which has risen up simultaneously in many

places very mysteriously". Hij geeft ons dus de geschiedenis van de „evangelical revival" in het Engeland van de XVIIIde eeuw, dat later door de omstandigheden omgevormd moest uitlopen op de „Low Church"-beweging in de schoot van de „Church of England". Wij lezen over de hele XVIIIde eeuwse achtergrond, het ontstaan, de verspreiding over Engeland, de leer en de literatuur van deze beweging. Hij spant zich heel speciaal in om te bewijzen, hoe deze beweging, die zo nauw verbonden was met de Wesley's en de „Dissenters", toch los van het Methodisme ontstond, en van meet af aan een eigen weg insloeg in de richting van een mild Calvinisme en een reactie tegen het perfectionisme en sommige sectarische vormen van het Methodisme, die het onvermijdelijk tot de „Dissent" bracht als sekte en aparte kerkgemeente.

P. Fransen

Kurt PERGANDE, *Der Einsame von Bethel, Die Geschichte des Pastors Bodelschwingh und seines grossen Werkes,* Stuttgart, Quell-Verlag, 1953, 15 x 23.5, 220 blz., geïllustreerd, geb. DM 8.80.

„Vater Bodelschwingh" was de zoon van de Minister van Binnenlandse Zaken onder Friedrich Wilhelm II, persoonlijke vriend van de te vroeg gestorven kroonprins Friedrich Wilhelm, kind uit een oud adellijk en Luthers geslacht uit Westfalen. Het boek verhaalt de stichting van een groot tehuis voor zieken, armen, verlatenen en werklozen in Bethel en Wilhelmsdorf bij Bielefeld, alsook de verdere geschiedenis van deze stichtingen onder Ds Fritz von Bodelschwingh tot op deze tijd. S. schenkt vooral de aandacht aan de achtergrond van deze grootste caritatieve activiteit. Zij werd gedragen door het heldere bewustzijn van hun christelijke gewetensplicht, en tevens, wat het meest boeiende is, door hun klaar besef van de onafhankelijkheid van de Kerk tegenover de politieke machten. Zo had de eerste B. een zware strijd te voeren tegen Prins von Bismarck en Keizer Wilhelm II, vooral op het christelijk-sociale plan ; de tweede echter tegen het Nazisme, vooral om zijn beschermelingen te verdedigen tegen de politiek van „euthanasie" van de Derde Rijk gedurende de oorlog. Het was ook Fr. von Bodelschwingh, die spontaan gekozen werd tot de eerste Reichsbischof van de pas gestichte Lutherse Reichskirche, even gauw ook vervangen door Muller, het hoofd van de „Deutsche Christen".

P. Fransen

Ulrich KUNZ, *Viele Glieder — Ein Leib, Das Buch der Freikirchen, Kleinere Kirchen, Freikirchen und ähnliche Gemeinschaften in Selbstdarstellungen,* Stuttgart, Quell-Verlag, 1953, 13 x 20, 368 blz., ing. DM 10.80, geb. DM 13.80.

Kurt HUTTEN, *Seher, Grübler, Enthusiasten, Das Buch der Sekten, Sekten und religiöse Sondergemeinschaften der Gegenwart,* Stuttgart, Quell-Verlag, 3. umgearbeitete und erweiterte Aufl., 1953, 13 x 20, 608 blz. en 8 ill., ing. DM 17.50, geb. DM 19.50.

— Een studie van een 20-tal kleinere kerken en vooral vrijkerken van de hand van gezagsvolle ambtsdragers uit deze religieuze gemeenten : hun ontstaan, organisatie, hun belijdenis, hun huidige toestand, en vooral hun houding tegenover de oecumenische beweging. De uitgever doet niets anders dan deze exposés te verbinden door korte inleidingen, deze te ordenen onder de hoofdmotieven, die tot het ontstaan hebben bijgedragen : orthodoxie, piëtistisch volmaaktheidsstreven en missionering (als het Heilsleger b.v.). Het voor- en nawoord legt de hoofdtitel uit, die K. aan zijn werk gaf : de vrijkerken zijn een voortdurende aanmaning aan de Moederkerken, en vertegenwoordigen in zekere zin ook telkens één aspect van de Una-Sancta. Hierin herkent men een oecumenische kerkopvatting, die bij sommige Protestanten ingang heeft gevonden, en die trouwens in dit boek door enkele Kerken expliciet wordt verworpen, b.v. blz. 16.

— Derde totaal omgewerkte uitgave van een reeds zeer goed aangeschreven werk : uitvoerige bronnenstudie, 120 sekten in plaats van 30 in de vorige, meer genuanceerde beschrijving van de religieuze atmospheer, de leer en ev. de aberraties. H. voegt er tevens, waar het hem past, een kritische apologie aan toe van uit het Lutherse standpunt, b.v. over de Sabbatheiliging, (49-57), de geestdoop en de gave der talen (499-504), en vooral bij de pijnlijke vraag van het „perfectionisme" (349-366). De soms ironische toon, en vooral de „american way" bij het betitelen der hoofdstukken stond ons niet erg aan.

Beide werken zijn uitgerust met de voornaamste literatuur, soms erg interessante voetnota's, vooral bij Hutten, en een uiterst praktische index. Ofschoon zij van zelf meer aandacht schenken aan Duitsland, wordt de buitenlandse situatie toch ook bijgehouden. Deze werken geven ons een tragisch inzicht in het wezen van de ketterij, als exclusieve voorkeur van één aspect van de waarheid, en van haar „atomiserende" kracht, want de meeste sekten komen voort uit de afgescheiden vrijkerken, zodat een innige band blijft bestaan tussen de twee studies.

P. Fransen

Royston PIKE, *Jehovah's Witnesses, Who They Are, What They Teach, What They Do*, London, Watts & Co, 1954, 12.5 x 19, 140 blz., geb. 10/6.

R. P. interesseert zich voor allerlei vormen van religie, en heeft reeds talrijke studies uitgegeven over dergelijke onderwerpen. Deze keer heeft hij op zijn eigen journalistieke wijze en toon: los neutraal, met milde humor en rustige speurzin voor alle details, de „Getuigen van Jehovah" onder de loupe genomen. Een korte geschiedenis, een bondig overzicht van hun leer, en hun organisatie, met als slot een even geopperde en vrijzinnig georiënteerde kritiek, en een dieper treffende psychologische uitleg voor hun succes. Hij schijnt alleen boos te worden als hij met de R.K. te doen krijgt, en dan nog . . . ! Als inleiding in de leer en de werkwijze van deze eigenaardige en zo aktieve sekte, blijft het boek van waarde, en is zeker overzichtelijker dan wat de „Getuigen" zelf naar voren brengen.

P. van Doornik

Dr W. VOLGER, *Om de vrijheid van de Kerk; achtergrond en ontstaan van de Doleantie*, Kampen, J. H. Kok, 1954, 15 x 25, 468 blz., f 14.75.

Op een en dezelfde dag, nl. 1 November 1854, hielden Dr L. Meijboom te Amsterdam en Dr J. Zaalberg te Den Haag, hun intrede als predikant. Beiden waren van de z.g. vrijzinnige richting van de Groninger school, en loochenden o.a. het bestaan der H. Drieëenheid en de Godheid van Christus. Van alle kanten rezen bezwaren tegen de benoeming der beide predikanten en hun vrijzinnigheid in de leer. Maar alle besturen, tot zelfs de algemene synode van de Hervormde Kerk legden deze protesten naast zich neer, en vermaanden slechts tot rust en eensgezindheid. Da Costa ging dieper op het probleem in en richtte een adres tot de algemene synode over de opleiding der predikanten. Maar ook dit adres werd ter zijde geschoven. In 1859 werd op de algemene synode door een afgevaardigde A. Escher gevraagd, dat de Kerk zich zou uitspreken over wat zij hield als de ware leer. Het adres met het daarop gevolgde pacificerende rapport, werd alleen in de Handelingen gepubliceerd. Op de synode van 1860 maakten Dr Witkop en verschillende anderen verzoeken, die betrekking hadden op het historisch karakter van de openbaring. Bovendien rezen er bezwaren, dat een afgevaardigde bij de synode medewerker was van „De Dageraad". Weer werd er veel gepraat, maar niets gedaan. Op alle synoden tot 1875 bleven de klachten en adressen regenen, maar de synode bleef bij haar standpunt van de leervrijheid. Tot het verzet onder de leiding kwam van Dr Abraham Kuyper, die als enige uitkomst zag, met een groot gedeelte der Kerk zich af te scheiden en in Doleantie te gaan. Dit is in het kort de samenvatting van dit interessante boek. Interessant, omdat S. bijna voortdurend de talrijke bronnen zelf laat spreken en wegens zijn eigen markante stijl. Soms echter verhaalt S. te veel zonder de verklaring der feiten te geven. Zo is het toch opvallend, dat beide genoemde predikanten in hun intrede-preek de tegen hen gemaakte moeilijkheden verwerpen, met als uitgangspunt te nemen 1 Cor. 2. 2. Waarom bleven alle commissies, tot zelfs de synode volharden in hun stilzwijgen? Hoe komt het dat wij in de synode zoveel namen tegenkomen van de vrijzinnige richting? — S. suggereert veel en het is waar, men kan bij hem veel tussen de regels lezen.

P. Grootens

WIJSBEGEERTE

A. HEYSSE O.F.M. (†), et recognovit D. VAN DEN EYNDE O.F.M., *Liber de sex principiis Gilberto Porretano ascriptus*, (*Opuscula et Textus*, ser. schol., fasc. VII), Munster, Aschendorff, ²1953, 12.5 x 19, 36 blz., ing. DM 0.95.

Deze heruitgave van een voor de geschiedenis van de M. E. wijsbegeerte en theologie onmisbaar werkje — en in zulk een handig formaat! — mag met vreugde begroet worden. In zijn inleiding geeft de heruitgever een bondig overzicht van de huidige toestand der kritiek t.o.v. de toeschrijving van dit werkje aan de bisschop van Poitiers: deze toeschrijving wordt hoe langer hoe meer in twijfel getrokken en de redenen hiervan worden op blz. 3 en 4 helder samengevat.

J. De Munter

AVERROIS CORDUBENSIS, *Commentarium magnum in Aristotelis De Anima libros*, recensuit F. Stuart CRAWFORD (*Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem*, Versionum latinarum, vol. VI, 1), Cambridge, The Mediaeval Academy of America, 1953, 19 x 26, XXIV + 592 blz.

Al wie zich met de middeleeuwse philosophie bezig houdt, en zijn ogen vroegtijdig verslijt op de oude handschriften en uitgaven, zal van harte dank weten aan „The Mediaeval Academy of America" voor haar grote onderneming van een moderne, critische uitgave van de latijnse commentaren van Averroës. Dit eerst verschenen deel, bevattend het grote commentaar op *De Anima* van Aristoteles is een philologische en bibliophilische prestatie, die van deze reeks een monument zal maken van het hedendaagse wetenschappelijke vakman-

schap. Van de 57 bestaande handschriften werden er vijf, de oudste en de minst met elkaar verwante in het critisch apparaat opgenomen. Voor de basis-tekst werd gekozen het handschrift van de Parijse Nationale Bibliotheek, lat. 16156. De tekst is ingedeeld volgens de paragrafen, in schuindruk, gevolgd door het commentaar. De gedrukte uitgave van Venetië 1550 (Editio Iuntina) werd gevolgd voor de schikking van de regelen, en in margine van de paragrafen werden de corresponderende cijfers van de bladzijden van Bekker's uitgave van Aristoteles aangebracht. De uitvoering op stevig papier en duidelijke, grote letter maakt het boek gemakkelijk en aangenaam om te hanteren. F. de Raedemaeker

G. J. Warnock, *Berkeley, An Introduction,* (*Pelican Philosophy Series,* A 286), London, Penguin Books, 1953, 11 x 18, 252 blz., ing. 2/.

Gelijk alle grote metaphysici werd Berkeley vaak verkeerd begrepen en zonder afdoende reden opgehemeld of afgebroken. Hier is nu een poging gedaan om zijn philosophie vanuit zijn grondinzicht — dat nl. existeren niets anders is dan waarnemen of waargenomen worden —scherp af te bakenen, vervolgens te vergelijken met die van Locke, welke zij wilde corrigeren, eindelijk en vooral aan een zeer grondige discussie te onderwerpen. Zo moesten zowel de tekorten als de originaliteit en de diepte van Berkeley's gedachte in het licht komen te staan. Schrijvers critiek berust op nauwkeurige, soms subtiele ontleding van de waarneming en van heel het kennisbewustzijn. Zij doet eerst als wetenschappelijk zeer bevredigend aan; gaandeweg, en niettegenstaande de concrete vergelijkingen, vervalt ze in langdradigheid en herhaling en wordt hopeloos droog en saai. Het wil ons ook voorkomen dat ze eenzijdig is. Ze is nl. puur empirisch, en kan daarom maar één aspect van Berkeley's existentie appreciëren, nl. het „percipi", het wezen van de z.g. stoffelijke natuur; en terecht meent Schrijver dat Berkeley dit negatief aspect van zijn leer niet bewezen heeft. Maar het actieve „percipere", dat naar Berkeley eigen is zowel aan eindige geesten als aan God, wordt door Schrijver beschouwd als totaal uit de lucht gegrepen. Het staat inderdaad vast — Berkeley zegt het zelf uitdrukkelijk — dat het „percipere" geen voorwerp kan zijn van „ideeën" of van „waarnemingen", d.i., ten slotte, van louter empirische, zij het dan ook inwendige, ervaring. Men vat het door „notions" beweert Berkeley. Dit woord nu depreciëert Schrijver als vaag en betekenisloos; doch dit is juist de vraag. Berkeley immers bedoelt er precies datgene mee wat onder het bewustzijn valt van het actieve „self" als zodanig; en feit is dat we zo een bewustzijn hebben en dat het niet louter empirisch vaststelbaar is. Maar dan heeft het woord „notion", hoe weinig uitleg Berkeley er ons ook over verstrekke, toch een betekenis, en dan heeft Berkely gelijk tegen zijn criticus: zijn positieve metaphysica van de geest is heel wat beter gefundeerd dan zijn idealistische negatie van de stof. J. Defever

John Oulton Wisdom, *The Unconscious Origin of Berkeley's Philosophy,* (*The International Psycho-analytical Library,* N. 47), London, The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis, 1953, 14 x 22, XII + 244 blz., geb. 25/.

De psychanalyse is eerst en vooral een therapeutische praktijk. Daarom is iedere analyse van een reeds overleden persoon, aan de hand van zijn overgeleverde geschriften en levensomstandigheden, immer in meerdere of mindere mate een academisch bravour-stuk, waarvan de juistheid onmogelijk kan worden afgemeten. Ook J. O. Wisdom erkent deze beperkingen van zijn opzet. De eerste twee delen van zijn werk besteedt hij aan een zorgvuldige studie van Berkeley's philosophie, van zijn levensloop en van zijn karakter in parallel-lopende en totaal los van elkander staande hoofdstukken. Al deze elementen worden echter gesynthetiseerd in „the unconscious interpretation", die het derde deel uitmaakt van zijn werk. Het goed recht van zulk een analyse der onbewuste motiveringen, erkennen we volgaarne. Deze analyse kan even interessant zijn als het opsporen van de invloeden door leermeesters, vrienden of familieleden op een bepaald schrijver of denker uitgeoefend. Doch de auteur, die eerst zeer goed de beperkte draagwijdte van zijn analyse aangeeft, laat zich weldra verleiden tot veralgemeningen die onbewijsbaar zijn en op loutere a priori's berusten. Het is best mogelijk dat Berkeley's philosophie iets openbaart van zijn karakter en ook dat zijn karakter een zekere rol speelde in het aanvaarden en verdedigen van bepaalde inzichten; doch die philosophie uitsluitend terugvoeren op een inflantiele interesse van Berkeley voor zijn „faeces" en op een schrik voor „slechte faeces" is een absoluut gratis affirmatur, dat door geen enkele clinische of psychologische bevestiging wordt gestaafd. Daarom vrezen we dat dit boek, al is het dan ook bedoeld om de philosophen, zoals de auteur in zijn eerste zin zegt, te helpen en te verrijken — „to interest philosophers in psycho-analysis, which they may find illuminating in their own field" (blz. VII) — hen veeleer spottend zal doen glimlachen over dit wel erg „faecaal" gedoe! R. Hostie

Johannes FLÜGGE, *Die sittlichen Grundlagen des Denkens, Hegels existentielle Erkenntnisgesinnung,* Hamburg, Felix Meiner, 1953, 15.5 x 23, 147 blz., DM 9.50, geb. DM 12.—.

Hegel behoort ontegenzeggelijk tot de meest oorspronkelijke en veelzijdige wijsgerige denkers. Maar zijn voorstellingen zijn toch ook afhankelijk van zijn eigen ontwikkelingsgang en die van zijn tijd; en zijn probleemstelling is in vele opzichten beperkt. Dat erkent ook Flügge, die zegt: „Das Denken des Denkens lässt sich auch anders darstellen, als Hegel es getan hat". Daarom zoekt hij in zijn boek naar de onverwoestbare kern van zijn denken: de opheffing van de onmiddellijkheid van het denken en van de verstandelijke bewerking van de denkinhoud door de dialektiek tot het denken van de rede door zich zelf of het denken van het denken. „Die Wahrheit ist die Enthülling dessen, was der Geist an und für sich ist" (16. 228). Dit is geen opgedrongen en onmiddellijk evident object, maar een in vrijheid en dus in zedelijkheid voortgebracht denken van het object. De zedelijkheid is weer noodzakelijk godsdienstig en zo denken van God en van Godsbewijs. — De onderlinge samenhangen van de categorieën, die in deze kern van het denken bij Hegel liggen opgesloten, worden door Flügge op voortreffelijke wijze ontvouwd. Als inleiding op Hegel is zijn werk wel niet goed bruikbaar, maar voor degenen, die vertrouwd zijn met Hegels gedachtengang, geeft het een oorspronkelijke visie op de leidende begrippen van het systeem als geheel.

P. de Bruin

H. BOLLNOW, F. DELEKAT, I. FETSCHER, enz., *Marxismusstudien,* (*Schriften der Studiengem. der Ev. Akademien,* n. 3), Tübingen, J. C. B. Mohr, 1953, 15.5 x 23, XII + 243 blz., ing. DM 12.—.

In deze bundel werden acht studiën verzameld van vooraanstaande protestantse philosofen en publicisten. Erich THIER schetst uitvoerig de „étappen van de Marx-interpretaties". Men vindt hier een karakterisering van de voornaamste schrijvers, die over (vóór of tegen) Marx in de laatste decenniën hebben geschreven. Het blijkt, dat er een sterke wijziging in de Marx-interpretatie is ingetreden sedert de uitgave van de jeugdwerken. Hierdoor kwam vanzelf het probleem van de verhouding tussen Marx en Hegel in het brandpunt van de belangstelling te staan. Over dit probleem handelt de philosoof Ludwig LANDGREBE in een tweede opstel. Landgrebe ziet in Hegel de afsluiting van het westers philosophisch denken: een reusachtige intellectuele poging, om de mens te bevrijden door hem te kennen, te begrijpen. Marx heeft een tegengestelde poging ondernomen. Hij wilde namelijk de mens bevrijden door zijn eigen economische en sociale activiteit. De synthese zou volgens de schrijver bestaan in een philosophie, die de mens beschouwt in al zijn relaties tot het zijn, en de transcendentie, die zich in hem openbaart, met zijn concrete situatie weet te verenigen. Friederich DELEKAT neemt vervolgens in suggestieve bladzijden over „Het wezen van het geld" enkele moeilijke bladzijden uit *Das Kapital* onder de loupe, en vergelijkt het marxiaans begrip van „het fetichisme van het geld" met het evangelisch begrip van de „mammon". In dit speciaal geval wordt het duidelijk, dat de economische analyses van Marx niet uitsluitend als wetenschappelijke-economische begrippen kunnen worden verklaard, hetgeen in verschillende der overige referaten wordt bevestigd. Een van die nieteconomische stellingen is die van de proletarische revolutie. Marx was er van overtuigd, dat de overgang van het kapitalisme naar het communisme alleen door een bloedige revolutie en langs de dictatuur van het proletariaat kon geschieden. Het *Kommunistisch Manifest* laat hieromtrent aan duidelijkheid niets te wensen over. Deze idee van Revolutie werd reeds ontwikkeld door Engels in zijn *Grundsätze des Kommunismus,* een soort beknopte leer van het communisme, in de vorm van een catechismus, die door het *Kommunistisch Manifest* werd vervangen. Hermann BOLLNOW geeft van dit propagandaschrift een zeer nauwkeurige analyse in zijn bijdrage over „Engels' opvatting over revolutie en ontwikkeling" in zijn *Grundsätze des Kommunismus,* terwijl Richard NUERNBERGER een studie wijdt aan de „Revolutietheorie van Stalin in zijn Staat und Revolution". Lenin heeft zich in dit boek vooral theoretisch bezig gehouden met de dictatuur van het proletariaat, waarvan hij enkele jaren later practisch in Rusland de leider zou worden. Indien deze idee van Revolutie in de URRS een werkelijkheid is geworden, dan blijft zij toch in haar uiteindelijke doelstelling een mythus, d.w.z. een vereenvoudigde visie op de geschiedenis, die vooral op de massa en op de politieke praxis is gericht. In deze zin wordt mythus verstaan in het artikel van Heinz-Horz SCHREY over „Geschiedenis en mythus bij Marx en Lenin". De schrijver wijst op de vertekening van het beeld van het verleden onder de invloed van de revolutionaire mythus, alsof de geschiedenis niets anders kon zijn dan een opeenvolging van economisch-sociale revoluties, en op de utopische kanten van het toekomstbeeld door de revolutionaire mythus geprojecteerd: de communistische samenleving. In een andere bijdrage tekent Iring FETSCHER een beeld van „het marxisme in de spiegel van de Franse philosophie". Een zeer goed gedocumenteerde en interessante studie over het communisme van H. Lefèbvre en zijn theorie

over de vervreemding en de „totale mens", over de ingewikkelde verhouding tussen de existentialisten (Kojève, Sartre, Merleau-Ponty) en het marxisme, tenslotte over de katholieken t.o.v. het marxisme. Em. Mounier en zijn personalisme komen hier ter sprake en over de niet altijd heldere „positieve kritiek" op het marxisme van P. Fessard wordt ons hier een duidelijk inzicht gegeven. Deze bundel besluit met een zeer grondige confrontatie tussen de „christelijke en communistische hoop" door Heinz-Dietrich WENDLAND. In deze mooie bijdrage wordt het eschatologisch aspect van het marxisme belicht: zijn verwachtingen op een volmaakt aards geluk als gevolg van een volkomen economische bevrijding. Hiertegenover staat de christelijke hoop op een transcendentale wedergeboorte in een „nieuwe hemel en een nieuwe aarde". Maar deze christelijke eschatologie mag niet wereldvreemd worden; integendeel, zij moet de christenen aansporen, om in deze tijd van beproeving door de werken van de liefde als een voorgevoelen en een vóór-beeld te geven van het toekomstig geluk.

Al deze acht opstellen zijn van een zeer hoog wetenschappelijk en geestelijk gehalte. Zij beperken zich weliswaar tot de ideologische aspecten van het marxisme: over de eigenlijke economische problematiek, over de arbeid, het loon, de meerwaarde enz. wordt niet gehandeld; maar op het gebied, dat de schrijvers als het hunne hebben afgebakend werd hier een eersterangsbijdrage tot de kennis van het marxisme geleverd. F. de Raedemaeker

Heinrich FALK, *Die Weltanschauung des Bolchewismus. Der Dialektische Materialismus gemeinverständlich dargelegt*, 4. Verbess. Aufl., 27.— 30. Tausend, Würzburg, Echter-Verlag, 1953, 14.5 x 21, 64 blz., ing. DM 2.80.

Deze brochure is bedoeld als een vulgariserend verweerschrift tegen de communistische dialectisch-historisch-materialistische wereldbeschouwing. In korte paragrafen worden de voornaamste stellingen van Marx-Engels-Lenin-Stalin weergegeven en van wetenschappelijk en philosophisch standpunt uit weerlegd. Dit werkje beantwoordt uitmuntend aan de bedoeling van de schrijver: voor ieder intelligent mens de onwaarheden van het marxisme duidelijk maken. Natuurlijk is deze instelling negatief, en is er geen plaats voor een onderzoek, of er in het marxisme niet een of ander is te vinden dat een aanknopingspunt zou kunnen vormen voor een „gesprek" met het communisme. Daar dit onderzoek in andere geschriften geredelijk en zelfs soms met een bedenkelijke voorkeur wordt ondernomen, is een boekje als dit zeer welgekomen: het toont zeer duidelijk de grens aan waar de tegemoetkoming in een verraad kan ontaarden. F. D. R.

John M. OESTERREICHER, *Walls are crumbling, Seven Jewish philosophers discover Christ*, with a foreword by Jacques MARITAIN, London, Hollis & Carter, (1953), 15 x 22, XX + 362 blz., 30/.

Een origineel en sprekend getuigenis geeft dit boek van wijsgerig denken en religieus gaan naar God. Geschreven door een Jood, die zelf een dergelijke ontwikkeling mocht ervaren, worden hier zeven grote figuren uit onze tijd, allen Joden, getekend met hun ideeën en in hun groei naar Christus: Henri Bergson, Edmund Husserl, Adolf Reinach, Max Scheler, Paul Landsberg, Max Picard en Edith Stein. Allen hebben zij hun aantrekkelijkheid en hun tragiek, want bont is hun levensgang als het lot van het volk waartoe zij behoren. Die verbondenheid met hun volk is wellicht ook de oorzaak, dat zij elkander vaak treffend hebben beïnvloed. Hun namen zijn voldoende om hun gemeenschappelijke invloed op het huidige geestesleven aan te geven. H. Wannemakers

Nicolai HARTMANN, *Aesthetik*, Berlin, Walter De Gruyter, 1953, 476 blz., geb. DM 34.—.

Uit het nawoord van Frieda Hartmann, door wie met de hulp van Prof. Heinz Heimsoeth de uitgave van dit posthuum werk verzorgd werd, vernemen we, dat een eerste ontwerp van deze aesthetiek reeds gemaakt werd in 1945. Het was de bedoeling van N. H. dit in zijn geheel te herschrijven alvorens het in druk te geven. Pas in 1950, zijn laatste levensjaar, kon H. met deze bewerking beginnen. Ze is slechts voor een derde klaargekomen. De rest van het boek bevat de tekst van het eerste manuscript. H.'s aesthetiek ligt helemaal in de lijn en de trant van zijn vorige werken en brengt als zodanig geen grote verrassing en geen nieuwe philosophische visie. De auteur bekent zich in dit werk uitdrukkelijk tot de phenomenologie, welke volgens hem niet enkel nieuwe mogelijkheden voor de aesthetiek heeft geopend, maar haar voorgoed als wetenschap vestigt door haar te bevrijden uit haar idealistische en psychologistische belasting. Ofschoon vol lof voor de „Beitrage zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses" van Moritz Geiger, ziet hij hierin toch nog een te grote afhankelijkheid van de oudere psychologische richting en een te geaccentueerde subjectivering van het aesthetisch probleem. Daartegen wil H. de klemtoon verleggen naar een analyse van de

„ästhetische Schau", dit nochtans met een uitdrukkelijke distanciëring van een intellectualistische interpretatie der artistieke en aesthetische ervaring en zonder de aesthetische identiteit van „Schau" en „Lust" in twijfel te trekken. Intussen werd H. door zijn belangstelling voor het schouwingsaspect als vanzelf teruggebracht naar de aesthetische grondopvatting van Hegel: „das sinnliche Scheinen der Idee". Trouwens werd niet door Hegel „die entscheidende Wendung im Problem des Schönen" voltrokken? Hegel's opvatting wordt echter niet zonder meer aanvaard. Ze wordt zelfs aan een fundamentele correctie onderworpen. Deze geldt zowel de „Idee" — welke in haar intellectualistische algemeenheid geen ruimte genoeg biedt voor een heel wat verscheidener en concreter inhoud, die evenzeer tot schouwbaarheid gebracht wordt — als de „Erscheinung", waarin vooral het „Scheinen" H. niet zo erg aanstaat, omdat hij dit niet enkel als een *lichtend worden* verstaat maar evenzeer in de zin van een „Gegensatz zur Wahrheit" interpreteert. De aesthetische „Schau" opent verder de weg naar de verschillende klassiek geworden problemen: analyse van de aesthetische *waarneming*, die in haar versmelten met een onwaarneembaar aesthetische geestelijke zin haar specifiek aesthetisch karakter bezit: analyse van de aesthetische *Gegenstand* en de aesthetische *vorm*: structuur der verschillende kunstsoorten en een beschrijving der voornaamste aesthetische waarden of categorieën, welke alle onder het verhevene, het bevallige en het komische worden ondergebracht.

Zo is het boek van H. tot een volledige aesthetiek geworden en men mag zeggen dat de aesthetiek hiermede een belangrijke studie rijker is geworden. Het werk heeft echter ook zijn duidelijke grenzen. Zo is b.v. de phenomenologische terugkeer „zu der Sache" welke ook H. hier in de aesthetiek onderneemt, enigszins in een soort abstracte zakelijkheid blijven hangen, waardoor de diepere existentiële zin der aesthetische ervaring tenslotte niet in volle helderheid en sterkte openbaar wordt. Dit mag mede het gevolg zijn van een o.i. onbevredigende ontologische ondergrond, welke door een te systematisch en te ver doorgedreven analyse volgens phasen en „Schichten" niet vergoed wordt. Wat echter niet belet dat ook dit procédé heel wat belangrijke aspecten aan de dag brengt en tot waardevolle en secure analysen geleid heeft. Geen geringe verdienste van H. is het tenslotte, dat hij weer eens de aandacht gevestigd heeft op het fundamenteel belang van het natuurschoon, dit tegen de hedendaagse, enigszins tot mode geworden tendentie om de schoonheid van mensen en dingen ten bate van die der kunst te depreciëren.

L. Vander Kerken

Stephan STRASSER, *Le problème de l'âme. Études sur l'objet respectif de la psychologie métaphysique et de la psychologie empirique*, traduit par J. P. WURTZ avec préface de Dr A. DE WAEHLENS, (*Bibliothèque philosophique de Louvain*). Louvain, Publications universitaires, E. Nauwelaerts, 1953, 16.5 x 24, XIV + 258 blz., ing. 180 B. frs.

Het tot stand brengen van een betere verstandhouding tussen de vertegenwoordigers der metaphysische psychologie enerzijds en de voorstanders der empirische anderzijds mag zeker een der voornaamste momenten worden geacht in deze integratie van onze moderne cultuur. Dergelijke verstandhouding in de hand te werken was steeds het doel van Dr Strasser zowel in de Nederlandse en de Duitse uitgave van zijn studies over het zielsbegrip als ook nu in deze accurate Franse vertaling. De Schrijver gaat phaenomenologisch te werk in een reeks concentrisch-voortschrijdende onderzoekingen, zodat het radicale onderscheid tussen het zielsbegrip der metaphysiek en de psyche der empirische, voornamelijk introspective, zielkunde gaandeweg steeds duidelijker van verscheidenen kanten uit aan het licht treedt. Het probleem wordt bovendien zorgvuldig van uit de historische ontwikkeling der moderne wijsbegeerte ingeleid en toegelicht. Een overvloedige illustratie met aanhalingen uit de vele geraadpleegde werken onderstreept en ondersteunt het betoog. Men mag dan ook zeggen dat het voorhanden probleem exhaustief behandeld werd, en dat in de bonte wemeling der psychische inwendigheid met ongemeen vaste hand de grondleggende structuur werd onthuld die de metaphysische ziel en de psychologische psyche in de geordend-ene werkelijkheid van de mens tevens onderscheidt en onderling verbindt. Meesterlijk wordt aangetoond dat de menselijke ziel, metaphysisch gesproken, onvervreemdbaar „subject" is, en dus nooit in de rij der objecten of der quasi-objecten van het psycho-physische kan verschijnen. Deze ziel verschijnt niet, zij *is* en als zodanig helpt zij de objectieve wereld in het psychische verschijnen; haar bewustzijn is geen object-bewustzijn maar een zijnsbewustzijn, waaruit het Ik als actvoltrekker in de menigvuldigheid van zijn acten en toestanden voortdurend putten moet. In een woord, de ziel is een „actus transcendentalis", waarvan de psyche der empirische zielkunde de existentiële verschijning uitmaakt. Tot zover Dr Strasser over het zielsbegrip. Over de passende methode echter om dit begrip, vooral de metaphysische ziel, verder systematisch te ontwikkelen is het betoog uiteraard minder expliciet. Wat niet wegneemt dat men op verschillende plaatsen waardevolle aanduidingen daartoe en fijne suggesties aantreft. Het wil ons voorkomen dat een der laatste hoofdstukken, over het „thetisch

bewustzijn" handelend, wel het sleutelwoord van deze methode zou kunnen bevatten. In deze ponerende, oordelende en affirmerende vorm namelijk van het bewustzijn laat het Ik als actvoltrekker op uitnemende wijze zich gelden. In de affirmatieact inderdaad spreekt de ziel de verborgen diepte van haar actus transcendentalis uit in een dynamisch transcenderen van objecten en quasi-objecten, en dit wel namelijk volgens de analogische eenheid van het Zijn. Misschien vindt de attente metaphysicus hier de kans om bij dit actief transcenderen der objectieve wereld de nodige begrippen te smeden waardoor de actus transcendentalis van de menselijke ziel zich zelf in haar geestelijke ervaring zal interpreteren en verhelderen? Ofwel zal eerder meer psychologisch worden te werk gegaan, en zal de ziel haar actus transcendentalis van uit de psychische elaboraties der empirische zielkunde interpreteren? Deze methodologische kwestie wordt door het besproken werk enigszins in het duister gelaten; hopelijk zal de weg ertoe niet moeilijk meer te vinden zijn, aangezien de kern der zaak, het zielsbegrip in de metaphysische en in de empirische psychologie, hier zoals nooit te voren in het licht werd geplaatst. A. Poncelet

Dr L. M. van Nieuwenhoven S.J., *Biologie*, (*Berchmanianum-Serie*), Roermond-Maaseik, J. J. Romen & Zonen, 1954, 13 x 19, 305 blz., ing. f 8.50, geb. f 9.75.

Dit nieuwe deel van de Berchmanianum-Serie vertoont dezelfde opzet als zijn voorgangers. De philosooph vindt er een bondige en betrouwbare informatie omtrent werkwijze, problemen en resultaten van de moderne biologie; anderzijds wordt de aandacht van de bioloog (in de ruimste zin) gevestigd op de wijsgerige problemen, die in zijn vak aan de orde komen. — In heldere en prettig leesbare stijl brengt de auteur ons in de eerste zeven hoofdstukken op de hoogte van de huidige stand van zaken op de verschillende terreinen der biologie. Speciale vermelding verdienen de hoofdstukken VI en VII, waarin het evolutieprobleem en de afstamming van de mens op critische en afgewogen wijze besproken worden, en tevens blijkt, dat de weg van analyse naar synthese niet altijd over rozen gaat. Het laatste hoofdstuk behandelt de verhouding tussen biologie en wijsbegeerte. Vooreerst wordt hier het goed recht van een synthetische (theoretische) biologie veilig gesteld, terwijl tenslotte in summiere lijnen een eerste aanzet wordt gegeven van een wijsgerige levensleer. — Conclusie: een voortreffelijk werk, dat zijn weg zeker zal vinden. Literatuurverwijzingen na elk hoofdstuk bieden bovendien de mogelijkheid tot uitvoeriger oriëntatie. H. v. d. Lee

R. van Dijk, *Mens en Medemens, een inleiding tot de sociologie*, Wageningen, Gebr. Zomer en Keuning, 1953, 15 x 23, 240 blz., f 7,90.

De Schrijver van deze inleiding tot de sociologie, hoogleraar aan de Vrije Universiteit te Amsterdam, gelooft niet in neutrale wetenschap, en meent, dat het maatschappelijk leven alleen objectief bestudeerd kan worden van uit een hogere (de Gereformeerd-Christelijke) levensbeschouwing. De verhouding tussen sociologie en levensbeschouwing kan op verschillende manieren worden uitgewerkt. Vooreerst zou men kunnen pogen een maatschappijsynthese op te bouwen, die beantwoordt aan de Christelijke principepen. Hierbij zal men sterk a priori te werk gaan, gevaar lopen de draagwijdte van het beginsel te overschatten en de aansluiting op de sociale realiteit te missen. Schr. heeft deze weg dan ook niet gekozen. Hij beoordeelt de feitelijke orde van uit de Christelijke principepen en tracht door de bestudering van de sociale realiteit zelf aan te tonen, dat de eigen, fundamentele ontwikkelings- en levenswetten van de samenlevingsvormen overeenstemmen met de Christelijke principepen. — De mens is in gemeenschap door God op deze wereld geplaatst met de taak om de rijkdommen, die Hij in de schepping gelegd heeft, tot ontplooiing te brengen. De mens is dus in verantwoordelijkheid geplaatst, hij is genormeerd. Hiermee worden het sociaal determinisme, het extreem individualisme en het extreem collectivisme als sociologische verklaringsprinciepen afgewezen. In hoofdstuk IV wordt nu de verhouding tussen de feitelijke orde en de normatieve orde verder onderzocht. De normatieve orde (wij zouden zeggen de lex naturae) ligt verankerd in een aantal nog zeer algemene beginselen, die al naar de concrete, maatschappelijke situatie tot positieve leefregels worden toegespitst. Of deze positieve leefregels met de principepen in overeenstemming zijn en, zo neen, hoe zij dan wel moeten zijn, is niet onmiddellijk duidelijk. Positief onderzoek en wijsgerige bezinning moeten bij de beantwoording van deze kwestie hand in hand gaan. In een als inleiding bedoeld werk kan dit natuurlijk niet uitgebreid gebeuren.

Zo ziet schr. dan als hoofdtaak van de sociologie het onderzoek naar en de formulering van de structuurwetten der samenlevingsvormen. Daarom kiest hij — o.i. terecht — stelling tegenover een aantal moderne sociologen, die menen, dat de sociologie op de eerste plaats het probleem van de aanpassing van de mens in groepsverband moet onderzoeken.

In een voor Katholieke lezers wat onwennige taal behandelt Prof. van Dijk de sociologische realiteit op een manier, die overeenkomt met wat wij bij verscheidene moderne

Katholieke sociologen vinden (bv. Renard, Théorie de l'institution; Pieper, Grundformen sozialer Spielregeln). Het is jammer, dat het boek de indruk maakt te haastig geschreven te zijn en door tamelijk veel drukfouten ontsierd wordt. Th. Mulder

Dr M. G. PLATTEL O.P., *Sociologie en Sociale Ethica, (Openbare les)*, H. Gianotten, Tilburg, 16 x 24, 20 blz.

In het kort bestek van een openbare les is het niet mogelijk een duidelijk beeld te geven van de uitgebreide stof, die behandeld wordt. Desniettegenstaande zou het met een enkel woord aangeven van wat de spreker onder sociale wijsbegeerte verstaat, wel nuttig zijn. Met name zou het prettig geweest zijn als hij zijn afwijzing van het onderscheid, dat *von Nell-Breuning* maakt tussen sociale wijsbegeerte en sociale ethica, met een enkel woord had toegelicht. Is dan ook de rechtsphilosophie slechts een onderdeel van de sociale ethica? En als dat waar is, moeten dan de rechtsnormen alleen maar gezien worden als ethische normen? Als de rechtsnorm een eigen karakter heeft, waarop de zedelijke norm wordt „toegepast", dan is het niet in te zien, waarom de rechtsnorm niet ook in zijn wezen in een aparte wetenschap van rechtswijsbegeerte zou kunnen beschouwd worden. Waarom kunnen b.v. taal, kunst, economie, en zelfs wetenschap, die toch ook objecten van menselijk gedrag zijn, wel in hun eigen wezen door de wijsbegeerte beschouwd worden en niet recht, sociaal verkeer, politiek en internationale verhoudingen?

Dezelfde vraag kunnen wij in een andere vorm stellen, als wij de inhoud van de rede nader ontleden. De docent betoogt, dat de sociale ethica moet leren van de positieve sociologie, om de ethische normen juist op de maatschappelijke werkelijkheid te kunnen toepassen. „De sociale wijsbegeerte heeft om niet wereldvreemd te worden de sociologische wetenschap bitter van node, daar de universele normen van de menselijke natuur in de tijd-ruimtedimensie moeten worden toegepast" (17). Maar behoort dan de tijd-ruimte-demensie niet meer tot het wezen der menselijke natuur? Zijn dan wat wij in de tijd-ruimte-dimensie door positief onderzoek vinden alleen maar ethische feiten en feitelijkheden van ethische normeringen? Wij weten niet, welke kant wij uit moeten, omdat de betekenis van het woord *ook* dubbelzinnig blijft, als de auteur zegt: „dat de sociologische wetenschap met haar begrippenapparaat, haar methodes en technieken van onderzoek een systematische bestudering van de sociale, en *dus ook* ethische feiten mogelijk gemaakt en bevorderd heeft" (10). Als *óók* hier met de klemtoon een scheidend-verbindende en geen zuiver uitleggende betekenis heeft, dan is het niet in te zien, waarom het sociale alleen maar een positieve en geen wijsgerige eigen bestudering toelaat.

Hoezeer wij dus waarderen, dat hier de waarde van de sociologische wetenschap voor de sociale ethica beklemtoond wordt, op welke wijze de ethica van de sociale wetenschap gebruik maakt, blijft ons een vraagstuk, al stemmen wij ook in met de conclusie, dat wij het ethische niet door de kennis van het sociale mogen laten relativeren. En wat te zeggen van het *óók* sociologische feit, dat wij de sociale ethica voornamelijk leren uit pauselijke encyclieken en toespraken? P. de Bruin

Eberhard WELTY O.P., *Herders Sozialkatechismus. Ein Werkbuch der katholischen Sozialethik in Frage und Antwort*, II. *Der Aufbau der Gemeinschaftsordnung*. Freiburg i.Br., Herder, 1953, 15 x 23.5, XV + 397 blz., geb. DM 18.20.

Voortdurend belemmerd door zijn gezondheidstoestand, is P. Welty er toch in geslaagd het tweede deel te doen verschijnen van wat voor lange jaren het standaard-werk zal blijven van de christelijke sociaal-ethiek. In deze vierdelig opgevatte katechismus (de problemen worden immers in vraag- en antwoordvorm voorgesteld) behandelde een eerste Band de fundamentele thematiek en de drijfkrachten van het sociale leven. De derde en vierde Band zullen respectievelijk tot voorwerp hebben, de ordening van het economisch leven en de Kerk in haar verhouding tot de natuurlijke gemeenschap. In het onderhavig werk analyseert Welty de opbouw van de gemeenschap vanaf haar kleinste cel, het gezin, over het beroep, het volk en de staat heen, tot de internationale samenleving. Voortdurend houdt de auteur voeling met de sociaal-filosofische grondslagen van het thomisme én met de officiële kerkelijke doctrine. Haast iedere vraag werd verduidelijkt door voorbeelden en belicht door pauselijke uitspraken. Elk algemeen beginsel wordt door talloze paragrafen in kleine druk genuanceerd tot een bruikbare detail-toepassing. De grote actuele onderafdelingen zullen de oplossing van netelige problemen, die vooral op het wrijvingsvlak Kerk-Staat voorkomen, vergemakkelijken. Wij noemen enkel: Staat en opvoeding, echtscheiding, grondrechten van het gezin, geboortepolitiek en artificiële inseminatie, internationale beroepsordening, christelijke politiek, doodstraf, publieke zedelijkhed en kultuurpolitiek, democratie en partijen. Uitvoerig wordt de oorlog (koude oorlog, bevrijdingsoorlog, atoomoorlog) besproken evenals de vraagstukken van het verzet tegen onrechtmatig staatsgezag en de dienstweigering. —

De bruikbaarheid van het handboek wordt nog verhoogd door het voortdurend citeren van afwijkende opinies, door verwijzing naar een beknopte maar keurig uitgelezen literatuur, met telkens een afgewogen oordeel over het aangehaalde werk. Bedoeld als hoge vulgarisatie zal dit werk, omwille van zijn overzichtelijkheid, ook aan de vakgeleerde grote diensten bewijzen. Met spanning mag men de publicatie der laatste twee delen tegemoet zien. Deze echte Herder-prestatie verdient een goede, voor elk land aangepaste vertaling.

J. Kerkhofs

PSYCHOLOGIE EN PSYCHIATRIE

H. J. Eysenck, *The Structure of Human Personality,* (*Methuen's Manuals of Modern Psychology*), London, Methuen and Co., 1953, 14.5 x 22.5, XIX + 348 blz., geb. 37/6.

De Londense Professor, die als leider van verscheidene klinische en psychotherapeutische instellingen een uitgebreide experimentele kennis van de menselijke persoonlijkheid verwierf, tracht in deze gedokumenteerde studie de verschillende en vaak uiteenlopende methodes der persoonlijkheidsanalyse tot grotere onderlinge coherentie te brengen. De verwachting, zo meent hij, dat het aan de psychologische wetenschap eenmaal gelukken zal om de verschillende bestaande karakterologieën tot de ene algemeengeldende typologie van de menselijke persoonlijkheid te verwerken, mag niet langer als een utopie worden aangezien. Zelf wil hij tot die synthese bijdragen; hij beschrijft daartoe een indrukwekkende vakliteratuur, en geeft hierbij telkens allerlei aanwijzingen die getuigen van veel doorzicht en nuchtere wetenschappelijkheid. Betekenisvol is het feit dat deze experimenteelpsychologische studie zich onder het Kantiaanse motto stelt dat „experiment zonder theorie blind is, en theorie zonder experiment leeg". S. betoogt hieromtrent, o.i. zeer terecht, dat velerlei louter experimenteel onderzoek op het gebied der menselijke persoonlijkheid weinig definitief inzicht heeft opgeleverd, bij gebrek aan een voorafgaande theorie over de mens om het onderzoek te richten en te leiden. Hij noemt dergelijke a priori-theorie een werkhypothese, die dan door het groeiend experiment bevestigd, verbeterd of verworpen zal worden. — Wij kunnen dit methodologisch optimisme niet delen. Ons lijkt dat het klassieke werkschema der proefondervindelijke wetenschap, juist wanneer het een geestelijke, vrije en zelfstandige realiteit geldt als de mens, noodzakelijk abstrakt en inadekwaat wordt. Om het aangehaalde slagwoord te hernemen, krijgt men de indruk dat, zeker als het om de struktuur van de menselijke personaliteit gaat, de al te „wetenschappelijk" aangebrachte hypothese zelf aan het euvel van het experiment mank zal gaan, en blind zal zijn. En als de ene blinde de andere leidt.... Wel zou het misschien mogelijk zijn om voor de psychologische experimentering een echt-philosophische mensbeschouwing als leidende hypothese te gebruiken. Zo'n mensbeschouwing biedt, omdat ze uiteraard reflexief is, het voordeel uit de zijnsbron zelf van het redelijke licht voort te spruiten, en dus uit de grondstruktuur zelf die voor de menselijke personaliteit typerend is. Hierbij komt dan dat een dergelijke philosophische anthropologie steeds van experimenteel-psychologisch en psychopathologisch standpunt uit voldoende „leeg" blijft, naar Kants gezegde, om voor haar verdere incarnatie de meest uitgebreide experimentering en konkretisering mogelijk te maken en er naar te verlangen. Dan kan de tijd aanbreken dat de struktuur van de menselijke persoonlijkheid zo weinig eenzijdig en zo weinig oppervlakkig kan worden getypeerd, dat deze heilvolle wetenschap ook de volwaardige ontplooiing van de menselijke persoon mogelijk zal maken; waartoe het kritisch werk van Dr Eysenck in niet geringe maat zal hebben bijgedragen.

A. Poncelet

Joseph Nuttin, *Tâche, réussite et échec, Théorie de la conduite humaine,* (*Studia Psychologica*), Anvers-Amsterdam, „Standaard-Boekhandel", 1953, 16 x 24.5, XII + 524 blz., ing. 280 B. frs, geb. 330 B. frs.

Deze omvangrijke en diepgaande studie der menselijke gedraging stelt zich tot doel een experimentele weg te banen, die de empirische behandeling der menselijke taak naar de geest van Thorndike met het dieper-dynamisch perspectief, dat aan de psychoanalyse eigen is, organisch zal verbinden. Als leerling en opvolger van professor Michotte was Dr Nuttin bizonder voor dergelijke betekenisvolle onderneming geëigend, te meer daar hij naast zijn experimenteel-psychologische vakkennis ook reeds ten aanzien van de door de psychoanalyse gestelde problematiek wereldfaam heeft verworven. Het geheel is zeer systematisch gebouwd. Het eerste hoofdstuk leidt algemeen in tot een drieërlei mogelijke beschouwing van de menselijke gedraging, en pleit zeer terecht voor de synthese op dit gebied. Daarna volgen de reeks gedane psychologische experimenten, alle uiterst zorgvuldig beschreven en ook telkens theoretisch geïnterpreteerd, zodat de lezer zich a.h.w. zelf in de bedoelde experimentele contekst bevindt. Aanvankelijk nu schijnen de aangewende proeven de beruchte wet van het effect te bevestigen, welke Thorndike's behaviorisme in een mechanistische

„stimulus-response theory" probeerde vast te leggen. Welslagen namelijk bij het uitvoeren van een aangegeven taak bevordert en versterkt ontegensprekelijk de vaardigheid van de proefpersoon, tegenslag integendeel heeft het tegenovergesteld effect. Nu wil evenwel het behaviorisme gaarne dit verschijnsel zuiver mechanisch verklaren, puur van uit de versterking der psychische connexies, die door het goede effect der gedraging optreedt. Hierbij wordt dan elke tussenkomst van het „mentale" en het „ideële" tussen stimulus en gedragingsantwoord angstvallig geweerd. Tegen dergelijke mechanistische kortsluiting van de menselijke gedraging zijn de meest merkwaardige en vindingrijke experimenten van Prof. Nuttin gericht. Hij vond namelijk het middel om de omstandigheden der psychologische proefnemingen aldus te combineren, dat de rol van het mentale bij het vervullen van de taak duidelijk ook experimenteel te voorschijn treedt. Hij slaagde er m.a.w. in om het intentioneel of mentaal aspect der gedraging uit de bruto-behavior te isoleren, zodat het nu duidelijk is aan welke psychisch-dynamische factor de beruchte wet van het effect eigenlijk ongemerkt haar wonderbare wetmatigheid te danken had. Van uit dit merkwaardig resultaat schetst het laatste hoofdstuk eindelijk een algemene theorie van de menselijke gedraging, een synthese die de experimentele beschouwingswijze van de menselijke persoon met de clinische behandelingswijze ervan langs experimentele weg wist te verenigen. Het is niet uitgesloten dat de theoretische draagwijdte van dergelijke experimentele bewijsvoering betwijfeld zal worden. Hoe kan men immers, zal iemand denken, van uit zeer concrete en beperkte experimenten besluiten tot een philosophische leer van de mens? Een dergelijke opwerping zou echter aan het voortreffelijke werk van Dr Nuttin onrecht doen. Het is en blijft een zeer grote verdienste wanneer men aan de moderne mens van uit de oppervlakkige sfeer zelf van het behaviorisme een wetenschappelijke weg heeft getoond naar diepere philosophische bezinning en een meer adaequate mensbeschouwing.

A. Poncelet

Wolfgang Trillhaas, *Die innere Welt, Religionspsychologie*, München, Kaiser-Verlag, 1953, 16 x 24, 220 blz., ing. DM 8.00, geb. DM 10.80.

Trillhaas merkt terecht op, in zijn inleiding, dat, na een eerste enthousiasme voor de godsdienstpsychologie, het interesse der theologen — hij spreekt eerst en vooral over de Protestanten — al te zeer is geluwd. Dit was, zoals hij zelf aangeeft. meestal te wijten aan de verregaande miskenning van het echt religieuze door vooraanstaande vertegenwoordigers der psychologie. Daarom is het goed dat in een studie als deze, op onpartijdige en goed gedocumenteerde wijze, de huidige stand der godsdienstpsychologie wordt aangegeven en de juiste draagwijdte van haar methode en resultaten wordt afgewogen. W. Trillhaas wil daarom niet zozeer nieuwe inzichten meegeven of onvermoede werelden ontsluiten, dan wel het geheel der actuele verworvenheden aangeven. Daarbij treft zijn scherp inzicht in de draagwijdte der verschillende methoden: hij vult de „experimentele" methode van de tests en de enquêtes aan met de „verstehende" methode en schat naar waarde de sociale elementen die de persoonlijke sterk beïnvloeden. Zo omvat zijn werk niet alleen de godsdienst-psychologie in de enge zin maar eveneens de godsdienst-phaenomenologie en de godsdienstsociologie en verwaarloost het geen enkele aanwinst van de grootste vertegenwoordigers als Schleiermacher, Stanley Hall, Leuba, W. James, Wundt, Wobbermin, Gurgensohn, Scheler, Otto, Van der Leeuw, Wach enz. Dit werk mag dan ook aangeprezen worden als een kleine Summa op het gebied der godsdienstpsychologie zoals ze kan verwerkt worden in de theologie.

R. Hostie

H. J. Eysenck, *Uses and Abuses of Psychology*, (*Pelican Books*, A281), London, Penguin Books, 1953, 11 x 18.5, 318 blz., ing. 2/6.

De psychologie is nog een zeer jonge wetenschap. H. J. Eysenck had dan ook een uitstekende idee toen hij besloot met kennis van zaken af te lijnen wat er in deze wetenschap, die zulk een opgang maakt sedert de oorlog, voor zeker en vaststaand kon gelden en wat al te voorbarig voor zeker werd uitgegeven. Deze opzet voert hij door op alle gebieden, gaande van de intelligentie-test en zijn toepassingen (op studie-aanleg, karakter-aanleg en productiviteit) over de sexuele gedragingen en de diepte-psychologie tot aan de opiniepeilingen. In al deze gevallen geeft hij vrij onbevooroordeeld aan binnen welke grenzen de ware verrijkingen en de echte verworvenheden liggen. Eysenck's luciede kritiek op zijn eigen wetenschap dwingt bewondering af. Toch is het opvallend hoe zelfs bij hem, zijn eigen experimenteel-psychologische scholing hem enerzijds meer dan gunstig doet oordelen over de Kinsey-enquête, waarop toch meer dan één voorbehoud dient te worden gemaakt, en anderzijds ieder „wetenschappelijk" karakter doet ontzeggen aan de diepte-psychologie, waarmee hij blijkbaar al te weinig vertrouwd is. Het derde deel over sexualiteit en dieptepsychologie, is ongetwijfeld veel zwakker en minder verantwoord dan de andere delen van dit interessante werk.

R. Hostie

Dr P. H. ESSER, *Karakterkennis en Neurosenleer*, tweede deel, Kampen, J. H. Kok, 1952, 17 x 25, 426 blz.

In dit tweede deel biedt de auteur een beknopte samenvatting der leer van Klages, Heymans, Kretchmer, Grünbaum, Spranger, Dilthey, Jaspers, Jung, Jaensch, James en Müller-Freienfels over de structuur en de qualiteit van het karakter. Daarop volgt een uitgebreide uiteenzetting der karakter-analyse volgens Szondi. In het laatste gedeelte van het boek wordt overzichtelijk maar toch duidelijk de problematiek van het neurotisch zijn behandeld. Het gedetailleerd register en vooral de omvangrijke literatuurlijst over het onderwerp verhogen ten zeerste de bruikbaarheid van dit tweede boekdeel. De vlotte, onderhoudende uiteenzetting laat het werk zeer gemakkelijk lezen, alhoewel sommige samenvattingen te beknopt zijn om aan oningewijde lezers een duidelijke voorstelling van het behandelde onderwerp te geven. Ook in dit tweede deel kan men moeilijk de indruk ontgaan dat de inwendige structuur van de menselijke werkelijkheid verloren gaat in de bespiegelingen van de moderne psychologie. Alhoewel sommige uitlatingen voorbehoud vragen, kan men het werk toch in zijn geheel aanbevelen. R. D'hondt

Clara THOMPSON, *Psychoanalysis, Evolution and Development*, with the Collaboration of Patrick MULLAHY, London, Georges Allen & Unwin, 1953, 14.5 x 22, XII + 252 blz., geb. 18/.

Schrijfster geeft ons een uitstekend overzicht van de voornaamste richtingen in de diepte-psychologie, zowel bij de eerste vertegenwoordigers in Europa (Freud, Jung, Ferenczi, Adler) als in de latere epigonen in Amerika (White, Fromm, Reich, Sullivan e.a.). De bladzijden aan Freud gewijd, zijn veruit de beste, omdat ze grondig en stelselmatig zijn uitgewerkt. Hier zijn vooral de hoofdstukken over de verdringing en de overdracht erg interessant. Ook het tweede deel, over de Amerikaanse richtingen na 1920, is voor een Europees lezer erg belangwekkend: de sociale bekommernissen, in de lijn der „pattern of behaviour", komen er goed tot hun recht. Toch blijft het jammer dat de verworvenheden in Europa — we denken hierbij vooral aan de phaenomenologische richting vertegenwoordigd door E. von Gebsattel en L. Binswanger — geenszins ter sprake komen. De onvermijdelijke nadelen van een dergelijk „survey" konden echter niet geheel uit de weg worden geruimd. Bij de interpretatie der richtingen (zelfs bij die van Freud) blijft een werk als dit schematisch, onvolledig, en, bij gebrek aan nuancering, soms onjuist. Verder maakte de toch nog beperkte plaatsruimte het de schrijfster onmogelijk iets anders aan te geven dan de theoretische inzichten en hun evolutie. De analytische praktijk werd geheel buiten bespreking gelaten, zodat een lezer die niet vertrouwd is met de diepte-psychologie, ten onrechte versterkt wordt in zijn mening dat de theorie eigenlijk het meest essentiële is in deze wetenschap. Toch blijft het een ware verdienste van het boek, de continuïteit in het diepte-psychologisch denken te hebben onderstreept en de opgang naar een meer sociaal-gerichte opvatting duidelijk naar voren te hebben gebracht. R. Hostie

Henry YELLOWLEES, *To define true Madness, Commonsense Psychiatry for Lay People*, London, Sidgwick and Jackson, 1953, 13.5 x 21, 215 blz., geb. 12/6.

De lezer zal het voorzeker niet ten kwade duiden, dat dit boek voor leken in de Psychiatrie even besproken wordt door een leek in dat vak, die als enige verontschuldiging wellicht kan aanbrengen het feit, dat heel zijn jeugd in een „psychiatrische atmospheer" werd doorgebracht, waarvan hij een zekere opinie, en wellicht de illusie heeft bewaard, er niet helemaal vreemd voor te staan. Als inleiding voor leken is het zeker een klein meesterstuk. Het motto schijnt wel te zijn: „We cannot stop people talking about psychiatry; cannot we get them to talk sense about it?" Buiten alle „polysyllabic jargon" geeft hij in eenvoudig, en zelfs sierlijk Engels — het boek is een „Book Society Recommendation" — de vruchten van zijn ervaring als dokter. Na drie hoofdstukken over de dwaasheden, die over dit vak worden verteld door buitenstaanders, en ook door .... psychiaters geeft hij een inzicht in de meest elementaire problemen van de psychiatrie. Dit boek geeft eerbied voor het vak, begrip voor het feit, dat niet ingewijden en ongeoefenden er veel beter buiten blijven, en ten slotte kennis van ons zelf. Daar hij immers uitgaat van de normale wegen, waarop elke mens de werkelijkheid tracht te ontduiken, zien wij ons zelf op de drempel van de leugen en de waanzin! Tevens bewaart hij een grote eerbied voor wat de vrije mens te doen heeft om „captain of his soul" te blijven. Niets principieels over de medische behandeling, tenzij enkele woorden over suggestie en hypnose. P. Fransen

VARIA

Christopher SYKES, *Two Studies in Virtue*, London, Collins, 1953, 14.5 x 22.5, 256 blz., geb. 16/.

De „virtue" waarover S. het heeft is de oprechtheid. In twee meesterlijke essays geeft hij van deze oprechtheid twee typische voorbeelden. In zake geloof zien wij Richard Waldo Sibthorp, Auglikaan van geboorte en „evangelical" van opvoeding, vijfmaal, en haast een zesde maal veranderen van godsdienst en aarzelen tot aan zijn dood tussen de „Church of England" en het R. Katholicisme. Dat hij tijdgenoot was van de „Tractarians" en bijna de „caricatuur van J. H. Newman" maakt deze „queer fellow" voor ons des te sympathieker. Het is een typisch voorbeeld van dit feit, hoe het voor een man met „inborn Englishry" moeilijk valt helemaal te aarden in sommige vormen van Westers Katholicisme. Het tweede essay gaat over een andere bekeerling tot het Katholicisme, Sir Mark Sykes, de vader van S., en zijn politieke oprechtheid, alsook die van zijn collega's en meerderen in het Foreign Office, de „Gentile Zionists", als S. ze noemt, in het voorbereiden en uitwerken van de Balfour Declaration. Zijn persoonlijke relaties stellen hem in staat een zeer interessant overzicht te geven van de ontwikkeling van het Sionisme, gezien van uit het Britse standpunt. In het eerste essay vooral heeft hij veel van de kenmerken, die T. E. Lawrence erkende in zijn eigen grootvader, Sir Tatton Sykes: „He saw the odd in everything, . . . He would sketch out in a few dashes a new world, all out of scale, but vivid as a vision of some sides of the thing we hoped!"

P. Fransen

Chanoine BEAUDENOM, *Formation à l'humilité*, Édition revisée et adaptée par le R.P. A. PEPIN A.A., Paris, P. Lethielleux, 1953, 12 x 19, 264 blz., ing. 520 Fr. frs.

Sinds tien jaren is deze klassieke editie van Franse spiritualiteit uitverkocht, die in korte tijd tot de 50.000 ex. geraakte. A. Pepin heeft slechts de taal enigszins aangepast aan de moderne smaak.

P. van Doornik

H. LAARSVELD S.M., *De rijkdommen van het gebed*, Helmond, Uitg. Helmond, 1953, 15 x 22.5, 202 blz., geb. f 9.50.

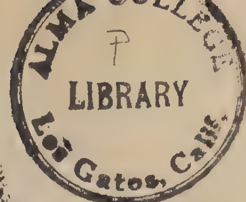
Zoals S. in zijn voorwoord zelf reeds meedeelt, is dit boek geen theologische verhandeling over het gebed. Het is een „vrucht van onderwijspractijk en zielzorg", wel gerijpt door een theologische bestudering van het vraagstuk, en bestemd om „in bevattelijke trant al degenen voor te lichten die eerlijk Gods aanschijn zoeken en naar de stille omgang met Hem verlangen".

S. wil vooral de natuur van het gebed beschrijven en met de meeste nadruk leert hij dan ook, en dat is de grote stelling die het hele boek beheerst, dat het gebed een gesprek met God is. Geen eenzaam gesprek, maar in vereniging met dat van de Zoon tot de Vader en met dat van de gehele Kerk. Een gesprek, dat de Heiligmakende Genade, dat wonderlijke goddelijke leven in de ziel, voedt en doet toenemen. Verder beschouwt S. de rol van verstand en wil in het gebed, de betrekking van het gebed tot de drie goddelijke deugden, het gebed en het dagelijkse werk en tenslotte de plaats van Maria in het gebedsleven.

Als S. in het eerste hoofdstuk ervan uitgaat, dat het niet moeilijk is, om God te vinden, daar God alomtegenwoordig is, had hij naar mijn mening veel meer nadruk moeten leggen op de tegenwoordigheid van de H. Drieëenheid in de ziel, want daar heeft iedere ontmoeting van de ziel met God plaats. Dit is ook altijd de grote karakteristiek geweest van alle gebedsleven in onze eigen Nederlandse Vroomheid. Na in het vierde hoofdstuk over het gebed in het Oude Testament gehandeld te hebben, had S. het vijfde achterwege kunnen laten. Hij geeft daar nl. de schaduwzijden aan, die dat gebed aankleefden. Maar die schaduwzijden liggen niet aan het gebed, maar aan het feit dat S. hier een te donkere 20ste eeuwse bril heeft opgezet. — Dat het woord „Dom" voor kathedraal afkomstig zou zijn van de beginletters van de spreuk: *Deo Optimo Maximo*, gebeiteld in een steen boven de ingang (p. 34 noot), is een verklaring, die tegenwoordig niet meer gehouden wordt. Het woord is afkomstig van het latijnse „Domus". — Als op blz. 56 van het misdienaartje gezegd wordt, dat het aan alles denkt, behalve aan de diepe zin van het gebed van de priester, dan is dat evenzeer te generaliserend, als de uitspraak op de volgende blz.: „Het per Dominum Nostrum Jesum Christum van de priester werkt dikwijls als een waarschuwingsteken: Hier opletten. Hier bladzijde omslaan". — Ook meen ik dat S. de overweging veel te los maakt van het gebed. En zeker kan men uit de M.E. opsomming: *lectio, meditatio, oratio, contemplatio* niet besluiten dat de overweging buiten de eigenlijke gebedstijd valt, want dan zou dat voor de contemplatio evenzeer gelden.

P. Grootens





BIJDRAGEN

TIJDSCHRIFT VOOR PHILOSOPHIE EN THEOLOGIE

DEEL VIJFTIEN - 1954

JAARINHOUD

BESPROKEN BOEKEN


GTU Library
3 2400 00254 7465